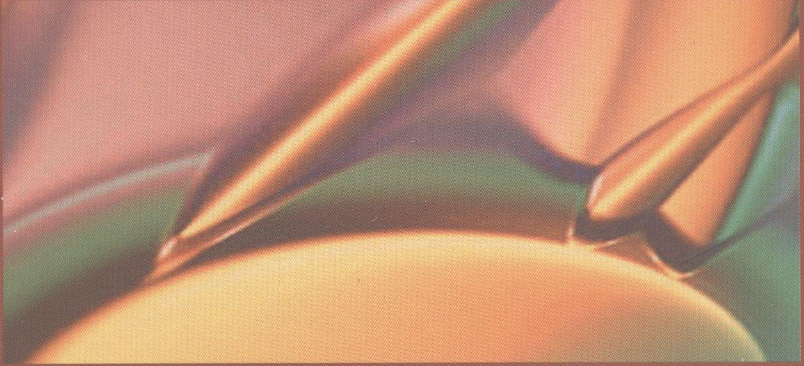
Dr. Ahmet Bağlıoğlu

İnanç Esasları Açısından

Dürzîlik



ANKARA OKULU

Dr. Ahmet Bağlıoğlu

1963 yılında Elazığ'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladı. 1988 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1989-1996 yılları arasında çeşitli yerlerde öğretmenlik yaptı. 1996 yılında Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesine İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalına araştırma görevlisi olarak atandı. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Muğla İlinin Dini Coğrafyası" isimli Yüksek Lisans Tezini 1996 yılında bitirdi. 1997 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne doktora yapmak üzere görevlendirildi. Ayrıca alanında çalışmalar yapmak üzere 1999 yılında bir yıllığına Ürdün'e gitti. 2003 yılında "Dürziliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları" adını taşıyan doktora çalışmasını tamamlayarak doktor unvanını aldı. Muhtelif dergilerde alanıyla ilgili bir çok makalesi yayınlanmış olup halen Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinde görevini sürdürmektedir.

Ankara Okulu Yayınları: 73

Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Özkan Matbaacılık
Birinci basım: Şubat 2004

ISBN 975 - 8190 - 73 - 3

Ankara Okulu Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 Ulus/Ankara
Tel/Faks: (0312) 341 06 90

İnanç Esasları Açısından
DÜRZÎLİK

Dr. Ahmet Bağlıoğlu

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2004

KISALTMALAR

AJSL	: American Journal of Semitic Languages
AÜDTCD	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFİED	: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi
bkz.	: bakınız
BSOAS	: Bulletin of the School Oriental and African Studies
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DFİFM	: Dârü'l-fünûn İlâhiyat Fâkültesi Mecmuası
ed.	: edit eden
EI	: Encyclopaediya of Islam, 1st edition
EI²	: Encyclopaediya of Islam, 2st edition
EÜSBED	: Erciyec Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
IC	: Islamic Culture
JA	: Journal Asiatique
JBBRAS	: Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society
JMES	: Journal of the Middle East Society
JAOS	: Journal of the American Oriental Society
JRAS	: Journal of the Royal Asiatic Society
MFOB	: Me'langes de la Facultre' Orientale Beirut
Nu	: Numara
TAD	: Tarih Araştırmaları Dergisi
TDVY	: Türk Diyânet Vakfı Yayınları
TDVİA	: Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
S.	: Sayı
ss.	: Sayfaları arası
thk.	: tahkik
tlk	: ta'lik
trz.	: tarihsiz
Üniv.	: Üniversite
vd.	: ve devamı
yay	: Yayınlayan
yrz.	: basım yeri belli değil
ZDMG	: Zeitschrift der Detschen Morgenlandischen Gesellschaft

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Dürzîlik, daha önceki bütün dinlerin nesh edildiğini kabul ederek, Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyyetine ve onun yarattığı ulvî varlıklar hiyerarşisine inanan, kapalı (sır) cemiyet özelliğini koruyarak günümüze kadar ulaşan bir mezheptir.

Gerek erken dönem kaynaklarda ve gerekse Dürzîlikle ilgili yapılan çağdaş araştırmalarda Dürzîliğin teşekkül süreci pek aydınlatılamadığı gibi oldukça çelişkili ve eksik bilgilerin bulunduğu görülmektedir. Dürzî inanç esasları ile ilgili ilk çalışmalar Dürzî olmayanlarca yapılmış ve genellikle ağır ithamlar yapılarak mezhep eleştirilmiştir. Son dönemlerde Dürzîler tarafından yazılan eserlerde ise, birçok nokta kapalı bırakılarak mezhebin fikirleri savunulmuştur. Ayrıca Dürzîlik hakkında Türkçe'de yeterli çalışma yapılmadığı da bilinen bir husustur. Bu durum bizi, Dürzî risâlelerini ve temel kaynakları esas alarak *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik* adlı yeni bir çalışma yapmaya teşvik etmiştir.

Ortadoğu'da meydana gelen siyasî, dinî ve sosyal problemleri anlayabilmek için bölgedeki Zihniyet Tarihini ve Düşünce Ekollerini, bunların tarih süreci içerisindeki ilişkilerini, teorik temellerini oluşturan epistemolojik öncülleri kavramanın, bir başka ifade ile tarihi yapıyı bilmenin gerekliliği ortadadır. Bölgedeki düşünce ekollerinden biri de Dürzîliktir. Çalışmamızda, bu batınî hareketin doğuşunda etkili olan sebepler, kurumlaşma süreci, farklılaşmanın hangi ortam ve zaman diliminde olduğu bilimsel olarak aydınlatılmaya çalışılmıştır. Böylece bu mezhebin düşünce hayatına olan etki ve katkısı gösterileceği gibi bölgede yaşanan bunalımlı ortamın nedenleri ve çözümü hakkında da daha sağlıklı bilgiye ulaşma imkanı sağlayabilecektir. Araştırmamızın bölgedeki tarihî hadiselerin sebeplerini anlamaya

çalışmak ve tarihî bir manada yorumlamak suretiyle, bugünü anlamamıza ve gelecekle ilgili projeler üretebilmemize katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz.

Bu araştırmayı yapmam konusunda beni teşvik eden ve çalışmamın her aşamasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Hasan Onat'a, eleştiri ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya teşekkürü borç bilirim.

Dr. Ahmet Bağlıoğlu

GİRİŞ

A. METOT

Dürzîlik, Fâtımîlerin altıncı halifesi Hâkim Biemrillâh döneminde İsmâîlîlik içinden neşet etmiş dinî-siyasî bir mezheptir. Daha genel bir tanımla Dürzîlik, daha önceki bütün dinlerin nesh edildiğini kabul ederek, Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyyetine ve onun yarattığı ulvî varlıklar hiyerarşisine inanan, kapalı (sır) cemiyet özelliğini koruyarak günümüze kadar ulaşan bir mezheptir. Dürzî mezhebi ilk defa Mısır'da ortaya çıkmasına rağmen burada barınamayarak Suriye, Lübnan, İsrail ve Ürdün bölgelerinde yayılmak suretiyle taraftar bulmuştur.

Dürzîler, Tanrı'nın birliğine verdikleri öneme dikkat çekmek için kendilerini daha ziyade *Muvahhidûn* veya *Ehlü't-Tevhîd* olarak adlandırırlar. Son zamanlarda Dürzîler *Benû Ma'rûf* ismini de kullanmışlardır. Dürzîler, Neştekin ed-Derezî'yi dinden çıkmış bir mülhid veya münafık olarak gördüklerinden dolayı *Dürzî* isimle adlandırılmayı sevmezler. Fakat günümüzde artık "Dürzî" ismine tepki gösterilmemekte ve Dürzîlerce yazılan kitaplarda bu isimlendirme şekli de kullanılmaktadır.[1] Ancak yine de Dürzî kelime-

1 Nasr, Mursil -Halim Takuyuddin, *el- Vasiyye ve'l-Miras İnde'l-Muvahhidîn (ed-Durûz)*, Beyrut 1983; Suğayyar, Saîd, *Benû Ma'rûf (ed-Durûz) fi't-Târîh*, Beyrut 1954; Zeabî, Muhammed Ali, *ed-Durûz, Zâhiruhum ve Bâtınihum*, Beyrut 1956; et-Tâlî, Muhammed Emin, *Aslü'l-Muvahhidîn (ed-Durûz) ve usuluhum*, Beyrut 1961; Neccar, Abdullah, *Mezhebu'd-Durûz ve't-Tevhîd*, Kahire 1965; Makarrem, *Edva' ala Mesleki't-Tevhîdi'd-Dürzîyye-*, Beyrut 1965; Makarrem, *The Druze Faith*, New York 1974; Zebyan, Cemil, *İslâmiyyeti'l Muvahhidîn ed-Durûz*, Beyrut 1971; Takiyuddin, Halim, *Kadâu'l-Muvahhidîn (ed-Durûz) fi Mâzîhi ve Hâzırihi*, Beyrut 1979; Ebû Şakra, Sâmî, *Menâkıbu'l-Durûz fi'l-Akîde ve't-Târîh*, Lübnan 1979; el-Atraş, Fuad Yûsuf, *ed-Durûz Muamerat ve Târîh ve Hakâik*, yrz. trs; Hamza, Nedîm Naif, *el-Tenûhiyyun, Ecdâdü'l-Muvahhidîn (ed-Durûz) ve Devruhum fi Cebelî Lübnân*, Beyrut 1984; Ebû Sâlih, Abbâs-Sami Makarem, *Târîhu'l Muvahhidîn ed-Durûz es-Siyasî Fî'l Meşriki'l-Arab*, yrz, trs; Ebû İzzeddin, *The Druzes*, Leiden 1984; Ebû İzzeddin, *ed-Durûz fi't-Târîh*, Beyrut 1985; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd (ed-Durûz)*, yrz. 1992; Ebû Turabî, Cemil, *Men Humu'l-Muvahhidun -ed-Durûz-*, Dımeşk 1998.

sinden ziyade *Muvahhidûn* veya *Ehlü't-Tevhîd* şeklinde isimlendirilmeyi tercih ederler ve bu ismi Risâlelerden almışlardır.[2] Artık mezhep mensuplarınca da genel kabul gördüğünden dolayı biz de çalışmamızda *Dürzi* kavramını kullanmayı tercih ettik.

Dürzîliğin Teşekkül Süreci ve İnanç Esasları adlı araştırmamızda dönemin dinî, fikrî ve siyasî yapısı ortaya konulduktan sonra teşekkül süreci analiz edilecektir. 408/1017 yılında Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyyetinin ilan edilmesiyle Dürzî mezhebinin tohumları ekilmiş oluyordu. Hâkim'in uluhiyyetini ilk defa Hasan b. Haydara el-Ferganî iddia etmesine rağmen mezhebin kurucusu Hamza b. Ali olmuştur. Hamza b. Ali yardımcılarını da seçerek hareketin fikrî yapısını sistematik hale getirmeye çalışmış ve ayrıca yeni oluşumu örgütleyip kurumsallaştırarak bilinçli bir şekilde yeni bir mezhep inşa etmiştir. Hudûdların sonuncusu olan Muktenâ Bahâeddîn 434/1042 yılında son risâlesini yazarak gaybet etmiştir. O tarihten itibaren Dürzîlik, Hamza, et-Temimî ve Muktenâ Bahâeddîn'in ortaya koyduğu prensiplerden başkasını bünyesine almayan, inançlarına girmek isteyenlere izin vermeyen, çıkmak isteyenlere ise müsamaha göstermeyen kapalı bir mezhep halini almıştır. Bundan dolayı araştırmamızın sınırları Dürzîlerce ilah kabul edilen Hâkim Biemrillâh'ın 386/996 yılında hilâfete geçişinden, mezhebe giriş ve çıkışların kapandığı 434/1042 yılları arasındaki zaman dilimi oluşturmaktadır. Ancak bu zaman dilimi öncesinde döneme etki eden siyasî, dinî ve fikrî yapı da tahlil edilecektir.

Dürzîliğin teşekkül süreci, aynı zamanda yayılış dönemini de kapsamaktadır. Çünkü mezhep sadece teşekkül sürecinde yayılması için çaba göstermiş ve sonra daha önce de belirttiğimiz gibi yer altına çekilmiştir. Yayılışı ile ilgili olarak kaynaklarda bilgi yok denecek kadar azdır. Bu sebeple mezhebin yayılışını ayrı bir bölüm olarak ele almak yerine, II. Bölüm'de Dürzî Mezhebinin Teşekkülü ile birlikte ele alınıp incelenmiştir. III. Bölümde ise Dürzî mezhebinin temel görüşleri açıklanmıştır.

2 16. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm*; 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*; 50. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Cümeyhiriyye*.

Araştırmalarda doğru bilgiyi elde edebilmek ve varılmak istenen amaca ulaşabilmek için belli bir yolun izlenmesi gerekmektedir.[3] İlmî gerçeklere ulaşmak için araştırmacının alan bilgisi yanında, inceleyeceği konuya uygun metot ve tekniklerin bilgisine de sahip olması icap etmektedir.[4] Bu bağlamda araştırmamızda doğru bilgiyi elde edebilmek için, İslâm Mezhepleri Tarihi'nin bilimsel metot ve teknikleri kullanılmıştır.

İslâm'ın Siyasî, itikadî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimi ile ilgili farklılıkların kurumlaşması sonucu ortaya çıkmış beşerî oluşumlardır.[5] Siyasî, içtimaî, iktisadî, tarihî, kültürel, coğrafî ve benzeri sebepler, dinin anlaşılma planında belli fikirlerin ya da şahısların etrafında zümreleşmelere yol açarak din anlayışında farklılaşmalar meydana getirmiştir. Bu farklı din anlayışları zamanla fikirlerin sistematize olmasıyla kurumlaşmış, sosyal-kültürel ve fikir hayatında derin izler bırakarak, karşımıza mezhep olgusunu çıkarmıştır.[6] *Daha ziyade siyasî bir emel içinde olan, belli bir şahsın veya o şahsa uyan toplulukların dini anlayışlarını yansıtan mezheplerin, dinle özdeşleştirilmesi mümkün değildir.*[7] Bu açıdan İslâm toplumundan çıkan ve daha ziyade İsmâilî fikirleri bünyesine taşıyan Dürzîlik, araştırmamızda din olarak değil de İslâm mezheplerinden biri olarak kabul edilmiş ve ele alınmıştır.

Mezhepler sadece fikir hareketi değil, aynı zamanda içtimaî müesseseler oldukları için sosyolojik araştırmalarda tatbik edilen müşâhede ve tecrübe metodundan da yararlanılabilinir. Bu sebeple biz araştırmamızı derinleştirmeden, daha proje safhasında iken Dürzîlerin yoğun olarak bulunduğu Suriye, Lübnan ve İsrail'i ziyaret ederek, Ürdün'de bir yıl kadar kaldık. Bu böl-

3 A. Kurtkan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul 1982, 3; Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, İstanbul 1989, 169.
4 Zeki Aslantürk, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, İstanbul 1995, 13.
5 Hasan Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Ankara 2002, 236.
6 Hasan Onat, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü" *1. Kur'an Sempozyumu 1-3 Nisan*, Ankara 1994, 415.
7 Hasan Onat, "Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Yurdu*, C. XIII, S. 75 (1993), 48.

gelerde kaynak toplama ve Dürzîlerle bire bir görüşme yollarına baş vurarak araştırmamızı şekillendirmeye çalıştık.

Biz araştırmamızda, Dürzî mezhebine mensup topluluklarda meydana gelen farklı dinî anlayış ve yönelişlerin doğuşunu, gelişmesini ve yayılışını ele aldık. Dürzîliği, özellikle kendi kaynaklarından, kendi iddialarına göre tarafsız bir şekilde tasvir etmeye çalıştık.[8] Ayrıca Dürzî fikirlerin ne zaman zuhur ettiğini, hangi siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel şartlarda, ilk defa kim tarafından, nerede ortaya atıldığını ve tarihi gelişim seyrinin ne şekilde olduğunu, kurumlaşma sürecinin ve farklılaşmanın hangi ortam ve zaman diliminde meydana geldiğini tespit ederek analiz ettik.

Araştırmamızda sadece fikirlere ilgi duymayıp, bu fikirlerin içindeki duygu ve heyecanın köklerine de inmeye çalıştık. Fertlerin farklı psikolojik yapıları olduğu gibi toplumların da farklı psikolojik yapıları vardır. Bu sebeple mezhep hareketleri incelenirken toplumların psikolojisi de daima dikkate alınmalıdır. Ayrıca inançlar ile toplumsal olaylar arasında sıkı bir bağ olduğu kesindir. Din anlayışındaki değişiklikler, toplumun algılamalarını top yekün değiştirir.[9] Toplum bireyi şekillendirdiği ve doğumundan ölümüne kadar etkilediği gibi birey de içinde bulunduğu toplumu etkiler. İkisinden birinin değişmesi her ikisinin değişmesine yol açar. Toplum ile birey arasındaki etkileşim döngüseldir.[10] Mezhep hareketleri de birey ve toplum etkileşimi sonucu ortaya çıkmaktadır. Dürzîliğin kurucusu olan Hamza b. Ali'nin çok kısa bir zaman diliminde İsmâîlîler arasında Dürzî fikirleri sistemleştirip hızla örgütlendirmesi bu karşılıklı etkileşimin ürünüdür.

Bütün tarihi olaylar coğrafi bir mekan içinde geçerler. Mekanın tasviri, olayların değerlendirilmesi açısından mühimdir.[11] Tarih ile coğrafya arasında çifte ilişkiler dizisi, karmaşık aksiyonlar ve reaksiyonlar silsilesi vardır. Bir ülkenin tarihi, coğraf-

8 Mezhep hareketleri incelenirken dikkat edilmesi gereken hususlar için bkz., Hasan Onat, *Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri*, 236-254.

9 Leon E.Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev: Bahaeddin Yediyıldız, Ankara 1989, 101.

10 Bkz., Erich From, *Sahip Olmak ya da Olmak*, İstanbul 1991, 199-190.

11 Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul*, 13.

yasının bazı özellikleri ile toprağına damgasını basar ve buna karşılık coğrafyası tarihi üzerinde sürekli bir etki yaratır.[12] Bu bağlamda Dürzîliğin yayıldığı bölgelere baktığımız zaman üç büyük dinin yayılma merkezi olmasının yanında birçok değişik dinî ve felsefî hareketin de odağı olmuştur. Ayrıca Dürzîler gibi dönemin merkezi otoritesine muhalif olan grupların bu toprakları mesken tuttukları görülmektedir.

Bilimsel çalışmalarda objektif olmak esastır. Bir fikir, mezhep veya inanca taraftarlık karışırsa, insan ilk önce kendisine uygun olan haberleri kabul eder. Bu durum, düşünmeye ve haberi tenkit süzgecinden geçirmeye mani olur, araştırıcıyı yanlış noktalara sürükleyebilir.[13] Bu sebeple, bir eserin içindeki bilgilerin sıhhat derecesi hakkında bir karara varabilmek için yazarın şahsiyeti, fikirleri, inançları gibi konular üzerinde durmak icap eder. Dinî inancı veya siyasî görüşleri taassup derecesine varan bir araştırmacının olaylara tarafsız gözle bakması pek mümkün görülmemektedir. Bazen tarafsız olmaya dikkat etse bile belki de şuursuzca kendi görüşünü inancını ve yaşadıklarını eserine sokabilir.[14] Bundan şu sonuç çıkmaktadır; *Bir tarihi eseri ele alınca ilk ilgileneceğimiz içindeki olaylar değil, onu yazan tarihçi olmalıdır.*[15] Dürzîler hakkında yapılan araştırmalarda bir çok yanlış bilgilerin olduğu görülmektedir. Bu bilgi eksikliğinden kaynaklanacağı gibi Dürzîlerin bâtıni karakterli olması ve gizliliği prensip edinmesinden de kaynaklanabilir. Çünkü Dürzîlerce yazılan çağdaş eserlerde inanç çok kapalı bir şekilde açıklanmış veya okuyucudan bir çok bilgi saklanmıştır. Dürzî olanlara bile mezhebin inançları ancak belli mertebelerden geçtikten sonra kademe kademe verilmektedir. Bu sebeple ancak Dürzî kutsal kitaplarına başvurarak onların dinî anlayışını ortaya koymak mümkün olmaktadır. Şayet günümüz Dürzîleri, kutsal kitaplarına uygun davranmıyorsa, eserlerinde inançlarını tam olarak yansıtmıyorlarsa bu bilinçsizlik veya cehaletten daha ziyade, mezhebin inanç esaslarından sayılan gizliliğe riayet

12 Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, 36.
13 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1990, I/83.
14 Bkz., David Thomson, *Tarihin Amacı*, çev. S. Özbaran, İzmir 1983, 15.
15 E.H. Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gözev, İstanbul 1987, 31.

etmelerinden kaynaklanmaktadır.[16] Bu sebeple Dürzîlikle ilgili yazılan birbirine zıt bilgi yığınlarından doğruyu yakalamak oldukça güçtür. Bilimsel neticelere ulaşmak için konu ile ilgili bütün dokümanlar objektif bir tarzda değerlendirilmeli, eleştirel ve bütüncü bir yaklaşım ile sonuca gitmeye çalışılmalıdır.

Günümüzde mevcudiyetini devam ettiren Dürzîlik gibi mezhepler için, eserlerde belirtilenlerin yanında mezhep mensuplarının, yaşayış ve uygulamaları da kaynak niteliği taşımaktadır. Bu sebeple mezhep mensuplarının uygulamalarını anlatan röportajlar, seyahatnameler, hatırat nevinden eserlerden de faydalanılma yoluna gidilmiştir. Özellikle Lübnan'daki Dürzî Mahkeme kararlarından, hukukî, sosyal neticeler çıkarılabileceği gibi satır aralarından inançla ilgili neticeler çıkarmak da mümkündür.

Araştırmamızda üzerimize düşen görev, geçmiş hakkında olguya dayalı bilgi toplamaktır. Bunlar birincil kaynaklara eleştirel yöntem uygulayarak doğrulanmış olgulardır ve geçmişin nasıl açıklanacağı ya da yorumlanacağını belirlerler. Bu süreçte kendi inançlarımıza ve değerlerimize yer yoktur. Bizi ilgilendiren yegane şey olgular ve olgulardan mantıksal olarak çıkan engellemelerdir.[17] Geçmişin gizli şifresini çözmek için çoğu zaman tarihi geriye doğru okumak zorunda kalınmaktadır.[18] Biz araştırmamızda Dürzî kaynaklarıyla tarihçilerin verdiği bilgileri ele alarak *fikir-hadise irtibatı* çerçevesinde dönemin bir kurgusunu ortaya çıkarmaya çalıştık.

Dürzî mezhebinin teşekkülünün siyasî, içtimaî, dinî ve iktisadî birer veçhesi bulunduğundan ortaya çıkan fikir ve hadiseleri iyi tahlil edebilmek için *fikirlerle-hadiselerin irtibatı*[19] şeklinde

16 Krş., Sacob Skovgaard-Petersen, "Takiyye mi, Yoksa Sivil Din mi? Lübnan'daki Mezhep Esasına Dayanan Devlet Çerçevesinde Dürzî Din Uzmanları" çev. Bilge Tosun- Hayati Tosun, *Alevi Kimliği*, İstanbul 1999, 161.

17 Krş., John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1997, 123.

18 Krş., Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. B. Sina Şener Ankara 1997, 70.

19 Bu metot Watt tarafından kullanılmış ise de, ilk defa Hasan Onat tarafından sistemli bir hale getirilmiş ve bir çalışmada öne çıkarılmıştır. Böylece Şia ve Teşeyyu konularında karanlıkta kalıp tartışılan pek çok nokta bu sayede aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bkz., Hasan Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993.

formüle edilen yönteme başvurulabilir. Böylece yanlış kanaatler ve yanlış bilgiler ayıklanarak karanlıkta kalan bazı noktalar aydınlatılabilir. Nitekim bu noktada tarihçi karanlık bir odadaki nesneleri ışığın yokluğuna yavaş yavaş alışarak görmeye başlayan bir insana benzemektedir. Yani o karanlığa alıştığı sürece bu karanlık ona bir loşluk olarak görünmeye başlar ve onun görevi, yorum yoluyla bu karanlığı bir loşluğa dönüştürebilmektir.[20] Fikir-hadise irtibatının doğru bir şekilde kurulmasında bir takım ön şartlar gerekmektedir. Bunlar; yeterli bilgi donanımı, ilk kaynaklara ulaşma, mezhepleri kendi kaynaklarından araştırma, tarihin geriye doğru işletilmesi durumunun göz ardı edilmemesi ve felsefî altyapı olarak sıralanabilir. Bu şartlar yerine getirildiğinde birçok karanlık nokta gün ışığına çıkacaktır. Böylece kaynakların ileri sürdüğü fikirleri ve görüşleri, tek tek ele alıp doğruluklarını araştırmak, olayları İslam Mezhepler Tarihi'nin, betimleyici metoduna bağlı olarak tarafsız bir şekilde anlatmak, olaylar arasındaki, olumlu veya olumsuz ilişkilerin imkanını tartışmak, son olarak da fikir ve hadiseleri çakıştırmak suretiyle olayı açıklığa kavuşturmaya çalışmak, Fikir-Hadise irtibatının basamaklarını oluşturmaktadır. Biz araştırmamızda özellikle Hâkim Biemrillâh ile Dürzî daveti arasındaki ilişkide, Neştekin ed-Derezî'nin mezhep içindeki konumunda, fikirler ile hadiseler arasındaki iddia konusu olan paralelliğin varlığı veya yokluğunu tespit ederek, olayları doğru bir şekilde tahlil etmeye çalıştık.

Ayrıca tarihi bilinen özel kişiler hakkında belirli bilgiler, çoğu zaman mezheplerin genel tanımlarından daha güvenilir ve değerlidir.[21] Bu sebeple kişiler üzerinde yoğunlaşmak da Mezhepler Tarihi'nin vazgeçilmez metotlarındandır. Tarihi olayların ortaya çıkışı kişi veya kişilerden meydana gelen topluluklar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Tarihte büyük-küçük pek çok olayın meydana gelişinde bazen bir tek kişi veya onun yönlendirdiği topluluklarca gerçekleşmektedir. O halde, bu kişinin kültürü, kişiliği ve inançlarını incelemek yoluyla olayların sebeplerini tes-

20 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul 1986, 65.
21 Krş., W. Montgomery Watt, "Mu'tezile'nin Siyasi Tavırları", *İslâmda Siyaset Düşüncesi* (Derleme), çev. Kazım Güleçyüz, İstanbul 1995, 186

pit etmek mümkündür. Kişide gizlenen ruhsal ve toplumsal özelliklerin onun geleceğini belirleyici olacağı ve kazandığı kültürün bu geleceğin temelini oluşturduğu bilinen bir gerçektir. Bu sebeple araştırmamızda özellikle Hâkim Biemrillâh, Hasan b. Haydara el-Ferganî, Neştekin ed-Derezî, Hamza b. Ali ve Muktenâ Bahâeddîn üzerinde yoğunlaşılarak Dürzîliğin teşekkül süreci aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Bir belgeyi değerlendirmede ilk adım, onun hakiki olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. Bir kez kuşkular doğdu mu, araştırmacının bazı kilit soruları sorması gerekir. Belgenin şekli, kaynağı ve içeriği incelenerek, bilinen olgulara uygun olup olmadığını tespit etmek mümkündür. Ayrıca, belgenin üretilmesinde kullanılan malzemenin incelenmesi için teknik uzmanların yardımına da başvurabilir.[22] Ancak yaptığımız araştırmada risâlelerin sadece mikrofilm çıktılarına ulaşabildiğimiz için yazmaların malzemesini araştırma imkanımız olmamıştır. Ayrıca, bir belgenin anlam ve öneminin doğru değerlendirilebilmesi için, önce onun nasıl, ne zaman ve niçin meydana getirildiğinin bulunması gerekir. Bu da hem destekleyici bilgiden yararlanmayı, hem de kuşkucu bir zekaya sahip olmayı gerektirmektedir.[23] Gözden uzak tutulmaması gereken bir başka nokta da, metinlerin bir kaç okumaya ve bir kaç kurguya açık olması hususudur. Anlamak istediğimiz şey metnin ardında yatan bir şey değil, asıl önünde duran bir şeydir. Beşeri olayların anlaşılmasında insan iradesinin, özelliğinin ve niyetinin rolü böylece açığa çıkmaktadır.[24] Özellikle Dürzî Risâleleri içinden net bilgiler çıkarabilmek oldukça güçtür. Bir takım şifreli rumuzlar yanında bazen bilgiler de şifreli bir şekilde aktarılmaktadır. Bu sebeple buradaki bilgilerin diğer ikinci dereceden kaynaklarla desteklenmesi gerekir. Birden çok okumaya oldukça elverişli olan bu risâlelerdeki bilgiler başka kaynaklarla desteklenmediği taktirde araştırmacının ön yargılarına uygun bir hal alabileceği unutulmamalıdır.

22 John Tosh, *Tarihin Peşinde*, 58-59
23 Tosh, *Tarihin Peşinde*, 57.
24 Paul Rabinow-William Sullivan, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, İstanbul 1990, 9.

Araştırmamızda dikkat ettiğimiz hususlardan biri de kavramların yerinde kullanılmasıdır. Kavramlar ilk dönem kaynaklarında yeterince titiz bir şekilde ele alınmamış olduğundan zaman ve kavram kaymaları olabilmektedir. Bu sebeple Mezhepler Tarihi sahasının terminolojisine riayet etmeye çalıştık. Terimlerin hangi zaman diliminde, hangi manaya geldiğinin tespit edilmesi lazımdır. Erken dönemlerdeki bazı kavramların, muahhar dönemlerde içerik değiştirerek kullanılmış olup olmadığına dikkat edilmelidir. Çünkü kavramlar değişkendir, sürekli anlam ve içerik değiştirirler.[25] İlk dönem eserlerin yazarları, *kendi dönemlerinin kavramlarıyla geçmişi, geçmişin kavramlarıyla da kendi dönemlerini tasvir etmeye çalışmaktadırlar. Bu da mezhep veya fırka adlarının ilk defa ne zaman ortaya çıktığı ve zamanla hangi anlamlar kazandığını tespit edebilmeyi zorlaştırmaktadır.*[26] İşte bu sebeple, mezhep adlarının veya kullanılan kavramların, ilk defa ne zaman ortaya çıktığı ve zamanla ne anlam kazandığını tespit etmek oldukça güç olmasına karşın, yapılması gereken bir işlemdir. Araştırmamızda Dürzîlerin inanç esasları ele alınırken, onların kullandıkları kavram ve terimlere sadık kalmaya çaba göstermiştir.

Geçmişte vücut bulmuş bir takım siyasî ve itikadî oluşumların, araştırılarak siyasî, sosyal vb. yönleriyle ortaya konması, günümüzdeki sosyo-politik ve dinî olayların daha sağlıklı değerlendirilmesi ve geleceğe daha iyi hazırlanılması açısından önemli bir faktördür.[27] Doğru bilgilere ulaşılmadan sıhhatli çözümlerde bulunulması ve doğru tahlillerin yapılması mümkün değildir. Son dönemlerde vuku bulan gelişmeleri daha iyi anlayıp, analiz edebilmemiz için Dürzîlerin savundukları fikirlerin tarihî, siyasî, içtimaî temellerini tespit ederek, İslâm'ı nasıl anladıklarını doğru bir şekilde ortaya koymak gerekmektedir. Biz bu amaca katkıda bulunmak için yukarıda çizdiğimiz çerçeve içerisinde tarafsız bir şekilde herhangi bir değer yargısı koymaksızın Dürzîliğin

25 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara trz., 13.
26 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 26.
27 Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul 1963, s. XV; Hasan Onat, *Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri*, 251.

doğduğu ortamı, teşekkül sürecini ve temel inanç esaslarını bilimsel metotlarla ortaya koymaya çalıştık.

B. KAYNAKLAR

İncelemeye çalıştığımız "Dürzîliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları" adlı doktora çalışmamızın mihenk noktalarından birini Hâkim Biemrillâh oluşturmaktadır. Hâkim'in, Fâtımîlerin altıncı halifesi olması sebebiyle siyasî bir kimliği olduğu için Dürzîliğin doğuşunu daha sağlıklı ortaya koyabilmek amacıyla tarihî kaynaklara sıkça müracaat etme gereği duyduk. Ancak ne yazık ki Hâkim döneminden sonraki gelişmelerle ilgili olarak tarihî kaynaklarda pek fazla malumat bulunmamaktadır. Çalışmamızın özelliğinden dolayı tarihî eserler, İsmâilî literatür ve Dürzî Risâleleri ana kaynak hüviyeti taşımaktadır. Ayrıca Dürzî mezhebinin ortaya çıktığı döneme etki eden felsefî ve dinî hareketlerin tasviri için İslâm Mezhepleri Tarihi'nin temel kaynakları olan Fırak ve Makâlât türü eserlerin yanında zaman zaman Tabakât, Ensâb, Coğrafya ve Felsefî nitelikli eserlere de müracaat ettik. Bu çok yönlü ve değişik sahadaki kaynaklara başvurmak, çalışmamızın yapısı gereği bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Biz burada bu kaynakların önemli bir kısmını tanıtıp hangi yönden faydalandığımızı ve bu eserlerin çalışmamız açısından taşıdığı değerin kısa bir tahlilini ve değerlendirmesini yapacağız.

1. Dürzî Risâleleri

Dürzîler kutsal metinler olarak kabul ettikleri ve mezhebin ilkelerinin yazılı olduğu risâlelere, *Kitâbü'l-Hikme*, *Resâilü'l-Hikme* veya *el-Hikmetü'ş-Şerife* adlarını vermektedirler. Dürzîlere göre yüce ilahın nurundan yaratılmış olan hudûdlar aynı zamanda cismânî varlıklardır ve risâleler onlar tarafından vücûda getirilmiştir. Küllî Akl kabul edilen Hamza b. Ali, Küllî Nefs kabul edilen İsmâil et-Temimî ve Tâlî kabul edilen Muktenâ Bahâeddîn'in yazmış olduğu risâleler yüce hakikatleri içermekte ve buradaki bilgiler ehil olmayanlardan saklanması gerekmektedir.[28]

28 8. Risâle, *Misâku'n-Nisâ*; 36. Risâle, *Kitab fîhi Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn*.

Dürzîler, Hamza b. Ali'nin *Bu esasları ehil olmayan kimselere açıklamayınız*[29] ve Muktenâ Bahâeddîn'in *İlâhi bilgiyi onu hak etmeyenlerden saklayınız*,[30] emri gereğince risâlelerdeki bilgiler Dürzî olmayanlardan saklandığı gibi Dürzîlere de hazır olmalarına göre kademe kademe verilmektedir. Günümüzde bu Risâleleri ancak Dürzî toplumundan *Ukkâl* olan sınıfın okumasına veya elinde bulundurmasına izin verilmektedir.

Dürzî risâleleri dört veya altılı tasnifle 111 risâleden oluşmaktadır. Dörtlü tasnifte de altılı tasnifte de risâlelerin sayısı veya sırası değişmemektedir. Dörtlü tasnifle 1-14. risâleler birinci cildi, 15-40. risâleler ikinci cildi, 41-68. risâleler üçüncü cildi, 69-111. risâleler ise dördüncü cildi oluşturmaktadır.[31] Altılı tasnifte ise; 1-14. risâleler birinci cildi, 15-40. risâleler ikinci cildi, 41-65. risâleler üçüncü cildi, 66-78. risâleler dördüncü cildi, 79-85. risâleler beşinci cildi ve 86-111. risâleler ise altıncı cildi oluşturmaktadır. Ayrıca bu risâlelerde sayfa numarası bulunmamaktadır. Biz de araştırmamızda bu risâlelerden faydalanırken kullandığımız risâlelerin adlarını ve kaçıncı risâle olduklarını yazdık. Numarasız oldukları için zorunlu olarak dipnotlarda sayfa numarası veremedik.

Dürzîler, inançlarını kendilerinden olmayanlardan gizledikleri için, sağlıklı bir araştırma yapabilmek ancak Dürzî Risâlelerine ulaşmakla mümkün görünmektedir. Bu nedenle yaptığımız araştırmanın temel kaynağını Dürzî Risâleleri oluşturmaktadır. Dürzî Risâlelerinin tamamına ulaşılsa bile yine de bu mezhebin inanç esaslarını ortaya koymakta birçok güçlükler bulunmaktadır. Çünkü Risâlelerdeki ibareleri çözmek başlı başına bir problem teşkil etmektedir. Batınî bir mezhep olduğu için çoğu ibarelerin gizli manalarının bulunduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Bu da araştırmamızda ayrı bir güçlük oluşturmuştur.

Araştırmamızı yaptığımız dönemde Ürdün Üniversitesi Kütüphanesinde, değişik üniversite kütüphanelerinde bulunan

29 8. Risâle, *Misâku'n-Nisâ.*
30 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*
31 Risâleler ve bulunduğu kütüphaneler hakkına bkz., Bedevî, *Mezâhib*, II/519-556.

Dürzî Risâlelerinin tümünün mikrofilmlerine ulaşma imkanı elde ettik.[32] Özellikle Dürzî mezhebinin yayılışı ve inanç esaslarını incelerken Dürzî Risâlelerindeki bilgilere sadık kaldık.

Dürzî Risâlelerinin Avrupa kütüphanelerine ulaşması 1831-1838 yılları arasında Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa'nın Suriye ve Lübnan'ı işgali sırasında Dürzî halvethanelerine girilerek birçok yazma esere el konulması ile olmuştur. Bu hadiseden sonra burada bulunan yazmalar daha sonra Avrupa'nın çeşitli kütüphanelerine dağılmıştır.

32 Ürdün Üniversitesinde bulunan risâlelerin dökümanı ve getirildiği üniversiteler şunlardır:
1- Yale Üniversitesinden getirilen 14 risâle (93 sayfa), Mikrofilm Nu: 567/1.
2- Yale Üniversitesinden getirilen 15 risâle (110 sayfa), Mikrofilm Nu: 568/1.
3- Yale Üniversitesinden getirilen 26 risâle (101 sayfa), Mikrofilm Nu: 569/1.
4- Yale Üniversitesinden getirilen 29 risâle (160 sayfa), Mikrofilm Nu: 570/2.
5- Yale Üniversitesinden getirilen 6 risâle (98sayfa), Mikrofilm Nu: 571/2.
6- Yale Üniversitesinden getirilen 22 risâle (153 sayfa), Mikrofilm Nu: 573/19.
7- Chicago Üniversitesinden getirilen 14 risâle (144 sayfa), Mikrofilm Nu: 574/27.
8- Chicago Üniversitesinden getirilen 14 risâle (151 sayfa), Mikrofilm Nu: 575/27.
9- Chicago Üniversitesinden getirilen 29 risâle (118 sayfa), Mikrofilm Nu: 576/27.
10- Chicago Üniversitesinden getirilen 14 risâle (66 sayfa), Mikrofilm Nu: 577/29.
11- Chicago Üniversitesinden getirilen 9 risâle (59 sayfa), Mikrofilm Nu: 578/29.
12- Chicago Üniversitesinden getirilen "*Şerhü'l-Misak*" adlı yazma (140 sayfa), Mikrofilm Nu: 579/29.
13- Chicago Üniversitesinden getirilen "*Mîsâku'n-Nisâ*" adlı risâle (8 sayfa), Mikrofilm Nu: 580/29
14- Princeton Üniversitesinden getirilen 26 risâle (104 sayfa), Mikrofilm Nu: 581/127.
15- Princeton Üniversitesinden getirilen 15 risâle (117 sayfa), Mikrofilm Nu: 582/122.
16- Princeton Üniversitesinden getirilen 28 risâle (83 sayfa), Mikrofilm Nu: 586/135.
17- Princeton Üniversitesinden getirilen 15 risâle (87 sayfa), Mikrofilm Nu: 583/122.
18- Princeton Üniversitesinden getirilen 28 risâle (173 sayfa), Mikrofilm Nu: 584/122.
19- Columbia Üniversitesinden getirilen 14 risâle (116 sayfa), Mikrofilm Nu: 588/411.
20- Oxford Üniversitesinden getirilen 15 risâle (109 sayfa), Mikrofilm Nu: 589/530.
21- Oxford Üniversitesinden getirilen 13 risâle (123 sayfa), Mikrofilm Nu: 590/562.
22- Oxford Üniversitesinden getirilen 42 risâle (221 sayfa), Mikrofilm Nu: 591/563.

Büyük bir kısmı Hamza b. Ali ve Muktenâ Bahâeddîn tarafından yazılan Dürzî Risâlelerinden beş tanesi de İsmâil et-Temimî tarafından kaleme alınmıştır. Bu risâlelerde mezhebin görüşlerini açıklayan çok değerli malumatların yanısıra Dürzî hareketinden ayrılanlara veya muhalif olanlara karşı yazılmış reddiyeler de bulunmaktadır. Ayrıca dâîlerin görevlendirme mersûmları da bu risâlelerin içinde yer almaktadır. Dürzî mezhebinin teşekkülü ve yayılışı hususunda eldeki yegane güvenilir kaynak olma hüviyetini taşıyan bu risâlelerdeki bilgiler, tarihî kaynaklarla da desteklenerek araştırmamızın şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Özellikle Dürzîliğin yayılışı hususunda tarihî kaynaklarda bilgi yok denecek kadar azdır. Biz dâîlerin görevlendirme yazılarından ve bazı kişilere yazılan reddiyelerden yola çıkarak Dürzîliğin yayıldığı bölgeleri de tespit etmeye çalıştık.

Hâkim Biemrillâh'tan sonra Fâtımî halifeliğine getirilen Zâhir'in baskıları, mezhep içi mücadeleler, mezhebin ortaya çıkışından yaklaşık çeyrek asır sonra yer altına çekilmesi, muhaliflerin eline geçmemesi için titiz bir şekilde saklanması gibi sebeplerle risâlelerin bir çoğu kaybolmuştur. Mezhep kurucusu olan Hamza b. Ali'den sonra Muktenâ Bahâeddîn döneminde birçok dâî çeşitli nedenlerle hareketten kopmuştur. Bunlar vasıtasıyla birçok risâle ortadan kaldırılarak kaybedilmiş olabilir. Hatta bu dâîler bazı risâleler yazmış veya risâlelere eklemeler yaparak inanç birliğinin bozulmasına yol açmak istemiş de olabilirler. Mezhepten çıktığı iddia edilen bazı dâîlerin yazdıklarının Dürzî Risâlelerine karışma ihtimali bulunduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. De Sacy buna örnek teşkil edebilecek risâleler ortaya çıkararak eserinde yer vermiştir. De Sacy, eserinin önsözünde belirttiğine göre, Muktenâ Bahâeddîn tarafından yazıldığı belirtilen *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Esrâr ve Mecâlisi'r-Rahme li'l-Evliyâi'l-Ebrâr* adlı risâlenin üslubunun, Muktenâ Bahâeddîn'in üslubundan farklı olduğunu ve Hamza b. Ali'nin öğretilerine zıt şeyler içerdiğini, dolayısıyla bunun davetten çıkmış kişilerce yazılmış olabileceğini söylemektedir. Bu risâlenin tasnif edilen risâleler içinde olmamasına rağmen Avrupa kütüphanelerine ulaşması ilginçtir.

111 risâleden müteşekkil olan Dürzîlerin kutsal kitabı *Kitâbü'l-Hikme* içinde yer almayan bir çok risâlenin varlığı tüm Dürzîlerce kabul edilmektedir. Bu sebeple Dürzî liderlerden Kemal Canbolat, *Kitâbü'l-Hikme*'de bulunmayan ancak mezhep kurucularına izafe ettiği risâleleri dört cilt halinde toplamıştır. *Mushafu'd-Durûz* adlı bu esere Kemal Canbolat bir giriş yazmıştır. Eserin I. cildi *Mushafü'l-Münferid bi Zâtihi* adını taşımakta ve 269 sayfadan oluşmaktadır. *el-A'râf* denilen bölümlere ayrılan bu eserde Dürzî öğretisi yanında Yunanlı Filozoflardan ve Hint Felsefesinden birçok alıntılar da bulunmaktadır. *Kitâbü'l-Hind* adını taşıyan ve 212 sayfadan oluşan bu II. Cilt, sekiz risâleden oluşmaktadır. Bunlar Hint Racalarından Cata b. Sumara Racabal'a hitaben yazılan risâlelerle Racabal'ın cevap olarak yazdığı dört risâleyi kapsamaktadır. Bu risâlelerde birtakım simgeleri içeren resimler de bulunmaktadır. III. cilt *es-Suhûfu'l-Mevsûme bi Şeriati'l- Ruhaniyye fî Ulûmi'l-Lâtif ve'l-Basit ve'l-Keşf* adını taşımaktadır. 360 sayfa olan bu cilt içindeki risâlelerde Dürzîlerce helal ve haram olan şeyler tafsilatlı bir şekilde anlatılmaktadır. IV. cilt *Sicil Serâiru'l-Evvel ve'l-Ahir* adını taşımaktadır. 159 sayfadan oluşan bu cilt, yedi bölüme ayrılmakta ve her bölüm ise yedi risâleden oluşmaktadır.

Yazarı el-Hakır olarak zikredilen Muhammed Hüseyin'in *Şerhü'l-Misâk*[33] adlı yazma eseri Dürzî akîdesini en açık şekilde ifade eden kaynaklardandır. Yazarı bilinmeyen *Kitâbü'l-Nakt ve'd-Devâir*[34] isimli eserde Dürzî inancı hakkında açıklayıcı bilgiler bulunmaktadır. Her ne kadar bu eserler risâle konumunda değilse de risâleleri şerh özelliği taşımasından ve diğer eserlere göre erken döneme ait olmasından dolayı son dönem kaynaklardan ayrı özellik taşımaktadırlar.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Dürzîlerin kutsal kitabı olan *Kitâbü'l-Hikme* Hamza b. Ali ve hudûd kabul edilen diğer mezhep ileri gelenlerinin yazdığı tüm risâleleri içermemektedir. Dürzî Risâleleri içinde bazen Hamza b.Ali'nin yazdığı anlaşılan risâlelerin

33 *Şerhü'l-Misak* adlı yazma (140 sayfa), Mikrofilm nu: 579/29.
34 *Kitâbü'l-Nakt ve'd-Devâir*, yay. Munir el-Lübaeydî, Brezilya 1920.

ismi geçmekte ancak bunlar tasnif edilen 111 risâle içinde yer almamaktadır. Bir kısmı Dürzî şeyhlerinin elinde bulunan bu risâlelerin de ortaya çıkmasıyla Dürzîlik hakkında araştırmalar yapmak daha kolaylaşabilecektir.

2. İsmâilî Kaynaklar

Özellikle 1930'lu yıllardan sonra Ivanow, A. Feyzî, Hamdanî, Massignon, Lewis, Krouse, Arif Tamir, Kamil Hüseyin, Corbin, Stern, Madelung ve Mustafa Galib gibi araştırmacılar tarafından erken dönem İsmâilî literatürün büyük bir kısmı analiz edilip yayınlanınca bu çalışmalar Dürzîliğin beslendiği ana kaynağın İsmâilîlik olduğu fikrini kuvvetlendirmiştir. Biz de Dürzîliğin İsmâilî fikirler üzerine inşa edildiği tezini savunduğumuz için çalışmamızda sık sık İsmâilî kaynaklara başvurmak zorunda kaldık. Bunlardan sadece birkaçını tanıtmakla yetineceğiz.

a. Ebû Hanife b. Muhammed b. Hayyûn el-Kâdı en-Nu'mân (363/973): Tahminen 290/903 yıllarında dünyaya gelen el-Kâdı en-Nu'mân, ilk dört Fâtımî halifesi döneminde Saray Kütüphanesinin idaresi, kadılık gibi değişik görevlerde bulunmuştur. En önemli eseri İsmâilî fıkhının temel kaynağı kabul edilen *Deâimu'l İslâm*[35]dır. İmâmet ve hilâfet konularında değerli bilgiler içeren eser iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İsmâilî anlayışa göre İslâm'ın yedi esası (namaz, zekat, oruç, haç, cihat, velâyet, taharet), ikinci bölümde ise haram-helal olan şeyler, vasiyet, evlilik, boşanma gibi muamelatla ilgili konular işlenmektedir. el-Kâdı en-Nu'mân'ın *Te'vîlü'd-Deâim*[36] adlı eserinde ise daha önce yazdığı bazı hükümleri genişçe açıklamaktadır. el-Kâdı en-Nu'mân'ın bir başka eseri de *Esâsu't-Te'vîl*[37]dir. İlim meclislerinde davete yeni girenlere *Deâimu'l İslâm* okutulurken daha ileri seviyedekilere *Esâsu't-Te'vîl* okutulurdu.[38] Bu eserlerden özellikle İsmâilî fikirlerle Dürzî anlayışları karşılaştırırken istifade ettik.

35 el-Kâdı en-Nu'mân, *Deâimu'l İslâm*, thk. Âsaf Ali Asgar Feyzî, Kahire 1951.
36 el-Kâdı en-Nu'mân, *Te'vîlü'd-Deâim*, M. Hasan el-Azamî, Kahire 1967-1972.
37 el-Kâdı en-Nu'mân, *Esâsu't-Te'vîl*, thk. Arif Tamir, Beyrut 1960.
38 el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/125.

el-Kâdı en-Nu'mân'ın en önemli eserlerinden birisi de *İftitâhu'd-Da've*[39] adlı eseridir. İsmâilî tarihi ile ilgili ilk temel kaynaklardan birisidir. Bu eserden İsmâilî davetin ilk dönemi, Kuzey Afrika'ya intikali ve Fâtımî hilâfetinin kuruluşu gibi konuları ele alırken yararlandık.

b. Hüccetü'l-Irâkeyn Ahmed Hâmîdüddîn el-Kirmânî (411 /1020): Fâtımîlerin en meşhur davetçilerinden olan el-Kirmânî, Hâkim Biemrillâh döneminde Irak'taki dâîlerin başında bulunmuştur. İsmâilî yazarlar içinde en çok iz bırakanlardan biri olarak kabul edilen el-Kirmanî, 408/1017 yıllarında Mısır'a gelerek sarayda kalmış ve en önemli eserlerini sarayda Hâkim'in yanında iken yazmıştır. Dürzîliğin teşekkül süreci ile ilgili olarak onun risâleleri temel kaynağımız olmaktadır. Çünkü tarihî kaynaklar genelde Hâkim'in ulûhiyyetini ilan ettiğini varsaymasına rağmen el-Kirmânî, Hâkim'in yanında kaldığı esnada Hâkim'in ulûhiyyetini iddia edenlere karşı savaş açmış, eserlerinde onları şiddetle kınamıştır.

el-Kirmânî'nin, *Râhatü'l-Akl*[40] adlı eseri, İsmâilî akîdesini felsefî olarak izah eder. İsmâilî fikirlerle ilgili en kapsamlı çalışmaların başında gelen bu eserden İsmâilî fikirlerle Dürzî fikirlerin mukayesesini yaparken sıkça faydalanma yoluna gidilmiştir.

el-Kirmânî'nin, *Risâle Mebâsimü'l-Beşârât bi'l-İmâm el-Hâkim Biemrillâh*[41] adlı risâlesi on dört bölümden oluşmaktadır. el-Kirmânî, bu risâlesinde Hâkim'in imâmlığını öne çıkararak onu över. Onu överken onun sadece bir imâm olduğuna daima vurgu yapar. *er-Risâletü'l-Vâize fi'r-Reddi alâ'l-Ahrâm el-Ferganî*[42] adlı risâlesinde ise Hâkim'in ulûhiyyetini iddia eden el-Ferganî'ye şiddetle karşı çıkarak onu küfre saplanmakla suçlar. Dürzî fikirlerin ilk nüvelerini görmekte olduğumuz bu risâle, Dürzî-

39 el-Kâdı en-Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, thk. Vedat el-Kâdı, Beyrut 1970.
40 el-Kirmânî, Hüccetü'l-Irakeyn Ahmed Hâmîdü'd-Dîn (411/1020), *Râhatü'l-Akl*, thk. M. Kamil Hüseyin-M. Mustafa Hilmi, Kahire 1953.
41 el-Kirmânî, "Risâle Mebâsimü'l-Beşârât bi'l-İmâm Hâkim Biemrillâh", *Mecmûatü Resailü'l-Kirmânî*, (içerisinde), Mustafa Galib, Beyrut 1982, ss. 113-133.
42 el-Kirmânî, "er-Risâletü'l-Vâize fi'r-Reddi alâ'l-Ahrâm el-Ferganî", *Mecmûatü Resailü'l-Kirmânî*, Mustafa Galib, Beyrut 1982, ss. 134-147.

liğin teşekkül sürecinin aydınlatılması açısından oldukça önemli bir eserdir.

el-Kirmânî, *Mesâbih fi İsbâti'l-İmâme*[43] adlı eserinde ise İsmâilî düşüncesindeki imâm anlayışı üzerinde durarak, çalışmasını bu konuya hasretmiştir. O eserinde İmâmetin ancak nass ile mümkün olacağını belirtir ve Hâkim'i, halkına ve İsmâilî düşünceye yaptığı hizmetlerden dolayı över. el-Kirmânî, *er-Risâletü'd-Dürriyye fi Ma'ne't-Tevhîd ve'l-Muvahhed ve'l-Muvahhid*[44] adlı risâlesinde ise Allah'ın birliği meselesini ele alarak bir nevi Hâkim'in ulûhiyet iddiasını ortaya atanlara cevap verir. Yine bu eserde Mısır'daki karışıklık anlatılarak Hâkim'in İsmâilî davetçilere verdiği destekten övgü ile bahsederek Mısır halkını birliğe çağırır. el-Kirmânî'nin bunlardan başka daha birçok risâlesi bulunmasına rağmen zikrettiğimiz bu risâleleri, çalışmamız açısından ön plana çıktığı için diğer risâleleri üzerinde ayrıca durma gereği duymadık.

c. İmâdüddîn İdris el-Kureşî (872/1467): Yemen dâîlerinden olan İmâdüddîn İdris'in *Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr Ahbâru'd-Devleti'l-Fâtımîyye*[45] adlı eseri İsmâilî tarih anlayışını yansıtan genel tarihî eser olma niteliği taşıyan ilk kaynaklardandır. Yedi cilt olan bu eserin 4. 5. ve 6. ciltleri (1973-1976) yayımlanmıştır. Bu eserde Fâtımî tarihi, geniş bir şekilde İsmâilî tarih anlayışına göre ele alınmıştır. Ancak İsmâilîliğin başlangıç dönemi hakkında pek bilgi bulunmamaktadır.

3. Tarihî Kaynaklar

Hâkim Biemrillâh dönemi ile ilgili rivayetler genellikle Hilâl b. el-Muhâsin es-Sâbî (448/1056), Muhammed b. Ubeydullah el-Müsebbihî (420/1029), Muhammed b. Selâme el-Kudâî (454 /1062) ve Yahya b. Saîd el-Antâkî (458/1066)'ye dayanmaktadır. Bunlardan el-Antâkî'nin Hıristiyan olup Fâtımî-Abbasî çekişmesinde taraf olmaması, hadiseleri daha objektif yorumlama-

43 el-Kirmânî, *Mesâbih fi İsbâti'l-İmâme*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1969.
44 el-Kirmânî, *er-Risâletü'd-Dürriyye*, yay. M. Kamil Hüseyin, Kahire 1952.
45 İmâdüddîn İdris el-Kureşî (872/1467), *Uyûnu'l-Ahbâr*, thk. Mustafa Galib, IV-VI, Beyrut 1984.

sını sağlamıştır. el-Antâkî zaman zaman Hâkim'in uygulamalarını överken onun psikolojik bir rahatsızlığından bahsederek tedavi gördüğünü de belirtir.[46] el-Antâkî'den sonra gelen tarihçilerin çoğu Hilâl b. el-Muhâsin es-Sâbî (448/1056)'nin rivayetlerini kullanmışlardır. es-Sâbî'nin rivayetine sadık kalanlar Hâkim Biemrillâh'la ilgili olumlu hiçbir şeyden bahsetmeyerek onu zâlim ve deli olarak nitelerler. Ayrıca bu rivayetlerde Mısırlıların Hâkim'den nefret ettiği ve zor şartlar altında yaşadıklarına daima vurgu yapılmıştır. Ancak es-Sâbî'nin Abbasî katiplerinden olduğu, dolayısıyla Fâtımî karşıtı bir siyasetin içinde bulunduğu unutulmamalı ve bu rivayetlere şüphe ile yaklaşılmalıdır. Biz özellikle *Hâkim Biemrillâh'ın Hayatı, Kişiliği ve Siyaseti* ve *Hâkim Biemrillâh'ın Ulûhiyyetinin İlanı Meselesi* gibi konuları işlerken *Fikir-Hadise İrtibatı* ilkesi çerçevesinde bu rivayetlerin yanlışlığını ortaya koymaya çalıştık. Özellikle İbnü'l-Kalânisî, İbnü'l-Cevzî, İbn Tağriberdî, es-Suyutî, İbnü'l-Esîr, İbn Kesîr gibi tarihçiler, es-Sâbî'nin rivayetlerine sadık kalmışlardır.

398/1007 tarihinde Hâkim Biemrillâh'ın katiplerinden biri olan Muhammed b. Ubeydullah el-Müsebbihî (420/1029), Hâkim döneminde yaşamış olması hasebiyle o dönemi en iyi bilen tarihçilerdendir. Maalesef eseri[47] günümüze kadar gelmemiştir. Hâkim Biemrillâh'ın uygulamaları, devlet kademesinden olanlarla ilişkileri ve bu dönemdeki ilmî faaliyetlerle ilgili olarak İbnü'l-Adim, İbn Hallikan, el-Makrizî, İbn Tağriberdî gibi târihçiler ondan az da olsa nakillerde bulunmuşlardır. Nedense es-Sâbî'nin Hâkim ile ilgili olumsuz yöndeki rivayetleri daima öne çıkarılmıştır. el-Müsebbihî'nin eseri günümüze kadar gelseydi belki de birçok hadise daha iyi aydınlanabilecekti.

Hâkim Biemrillâh hakkındaki rivayetlerin bir kısmı ise Muhammed b. Selâme el-Kudâî (454/1062)'ye dayanmaktadır. Fâtımî halifesi el-Mustansır zamanında kadılık yapan bu Sünnî fa-

46 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî (458/1066), *Târîh*, thk. L. Şeyho-B. Carra de Vaux, Beyrut 1909, 218.
47 el-Müsebbihî'nin eserinin sadece 414-416/1023-1025 yıllarından bahseden kısmı yayımlanmıştır. el-Müsebbihî, İzzu'l-Melik Muhammed b. Ubeydullah b. Ahmed (420/1029), *Ahbâru Mısr, el-Cüz'ü'l-Erbaûn*, thk. Eymen Fuat Seyyid-Teyyârî Beyânekî, Kahire 1978.

kîhin yazdığı *el-Muhtâr fi Zikri'l-Hıtat ve'l-Asâr* adlı eserden özellikle el-Makrizî sıkça rivayette bulunmuştur. Zaman zaman el-Kalkaşendî ve İbn Tagriberdî de ondan rivayetlerde bulunmaktadır. el-Kudâî'ye dayanan rivayetlerde Hâkim'in yaptığı zulümlerden bahsedilmesinin yanı sıra onun halkına yaptığı hizmetlerden de övgü ile bahsedilir. Mısır'da yaşadığı için el-Kudâî'nin, Hâkim dönemi olaylarını daha iyi bilip tahlil etme şansına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda bahsettiğimiz tarihçilerden sadece el-Antâkî'nin eseri günümüze kadar gelmiştir. el-Antâkî'nin eseri ile birlikte, es-Sâbî, el-Müsebbihî ve el-Kudâî gibi kendilerinden önceki tarihçilerin rivayetlerini alıp eserlerinde kullanan ve araştırmamıza temel teşkil eden tarihî kaynaklardan bazıları şunlardır:

a. Yahya b. Saîd el-Antâkî (458/1066): 326-425/938-1034 yılları arasındaki olaylardan bahseden el-Antakî'nin verdiği bilgiler, Hâkim Biemrillâh'ın çağdaşı olması sebebiyle çalışmamız açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Saîd b. el-Bıtrîk'in yeğeni olan el-Antâkî, el-Bıtrîk'in eserine zeyl olarak kendi eserini vücuda getirmiştir. el-Antâkî, eserini halifelerin tahta çıkışlarına göre tasnif eder. Mısır tarihi bakımından da dikkat çeken eser bizim araştırmamızdaki en önemli tarihî kaynaklardan biridir. Çünkü el-Antâkî bizzat Hâkim Biemrillâh döneminde yaşadığı için Hâkim'in kişiliği, hayatı ve siyasetini anlatırken olayları ve neticelerini doğrudan müşahede etme şansına sahipti. Dürzî kelimesini ilk kullanan tarihî kaynak olması bakımından da dikkat çekmektedir. Aynı zamanda Dürzî davetinin ileri gelenlerinden Muktenâ Bahâeddîn hakkında bilgi veren yegane tarihî kaynaktır. Eser, el-Bıtrîk'in *Nazmü'l-Cevâhir* adlı eseri ile beraber Şeyho ve De Vaux tarafından *Corpos. ser. chr. Serie III*, cilt II-VII'de (1906-1909) Paris'te ve daha sonra 1909 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir. Ayrıca Ömer Abdüsselam Tedmûrî tarafından 1990 yılında Trablus'ta yeni tahkikli baskısı yapılmıştır.

b. Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed ed-Dımaşkî İbnü'l-Kalânisî (555/1160): Şam'da dünyaya gelen İbnü'l-Kalânisî, burada Divânü'r-Resâil dairesinde ilk önce katiplik daha sonra da divan reisliği yapmıştır. Bu görev onun önemli belgelere ulaşmasını

sağlamıştır. Hilâl b. el-Muhâsin es-Sâbî'nin tarihine zeyl olarak yazdığı *Târihu Dımaşk* 360/970 yılları ile 555/1160 yılları arasında geçen tarihî olayları ele almaktadır. Hâkim Biemrillâh'ın Şam bölgesindeki hakimiyeti kısa olmasına rağmen bu eser tezimiz açısından önem arz etmektedir. Çünkü Dürzîliğin yayıldığı bölge olan Suriye topraklarındaki valilerin isimlerini, atamaları esnasındaki olaylar ve bölgede meydana gelen siyasî gelişmeleri bu esere baş vurmadan sağlıklı bir şekilde ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. Dürzîliğin yayıldığı bölgelerdeki siyasî tarihinin ana kaynaklarından birisi olması bakımından önem taşıyan bu eser, 1908 yılında Amedroz tarafından İngilizce özeti ile birlikte neşredilmiştir. 1983 yılında Suheyl Zekkar tarafından tahkik edilerek yeni baskısı yapılmıştır.

c. Cemâleddîn Ali b. Zâfir (613/1216): Fâtımî tarihi bakımından önem arz eden İbn Zâfir'in *Ahbâru'd-Düveli'l-Munkatıa*[48] adlı eserinde Fâtımî halifeleri geniş bir şekilde ele alınmaktadır. İbn Zâfir, özellikle Hâkim Biemrillâh dönemini geniş bir şekilde açıklayarak Dürzîliğin ortaya çıkışı hususunda bize önemli bilgiler vermektedir. Dönemin olaylarını ele alan en güvenilir kaynaklardan birisidir. Sarayda yaşaması ve kendinden önceki rivayetleri seçerek aktarması esere olan güvenimizi arttırmıştır. en-Nüveyrî,[49] dönemin olaylarını anlatırken İbn Zâfir'in verdiği bilgilere sadık kaldığı görülmektedir. Bu sebeple en-Nüveyrî'nin eserinden de faydalanmamıza rağmen ayrıca tanıtma gereği duymadık.

d. Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân (681/1282): İbn Hallikan'ın *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Enbâi'z-Zemân*[50] adlı eseri alfabetik olarak tasnif edilmiş bibliyografik bir eser olup, İslâm dünyasında çeşitli sahalarda meşhur olmuş kimselerin hayatlarından bahsedilmektedir. Fâtımî halifeleri ve özellikle de Hâkim Biemrillâh konusunda başvurduğumuz bu eserde maalesef Dürzî davetinin ileri gelenleri ele alınmamıştır.

48 Cemâleddîn Ali İbn Zâfir (613/1216). *Ahbâru'd-Düveli'l-Munkatıa*, thk. Andoria Ferre, Kahire 1972.
49 en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvahhab (732/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûnü'l-Edeb*, thk. M. Muhammed Emin-M. Hilmi Muhammed Ahmed, kahire 1992.
50 İbn Hallikân, Şemseddin b. Muhammed (681/1282), *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire 1948.

e. Ebû Bekr b. Abdullah b. İzzeddîn Aybek ed-Devâdârî (713/1313): Selçuklu Türklerinden olan ed-Davâdârî'nin, *Kenzü'd-Dürer ve Cimâü'l-Gürer*[51] adlı dokuz ciltlik eserinin altı cildi tamamen Fâtımîlere ayrılmıştır. Eserde, İsmâîlî davetin başından itibaren Kuzey Afrika'ya intikali ve sonrasında Fâtımî halifeleri kronolojik olarak ele alınıp anlatılmıştır. Bu eser, Fâtımîler ve Dürzîliğin doğuşu esnasındaki olaylar hakkında dikkate değer malumatlar içermektedir.

f. Takıyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1441): Fâtımî Tarihi hususunda en kapsamlı ve doyurucu çalışmayı el-Makrizî'nin yaptığı kabul edilir. O, eserlerinde kendinden önceki ve zamanındaki kaynaklardan yararlanarak Fâtımîler hakkında geniş bilgiler vermektedir. Hâkim döneminden çok sonra yaşamasına rağmen Hâkim Biemrillâh dönemi ile ilgili en tafsilatlı bilgiler onun eserlerinde yer almaktadır. es-Sâbî ve el-Kudâî'nin rivayetlerini eserinde seçerek kullanmıştır. Ayrıca çoğu tarihçilerce ihmal edilen kültür tarihine büyük önem vermiştir. En önemli eserlerinden biri Mısır-Kahire tarihinden, kültür hayatından ve dönemin çeşitli kurumlarından bahseden ve kısaca *Hıtat* olarak isimlendirilen *el-Mevâiz ve'l-itîbar fî Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*[52] adlı eseridir. Hâkim dönemi ile ilgili dikkate alınması gereken bilgiler veren bu eser yedi cüze ayrılmıştır. Birinci cüzde Mısır'ın genel coğrafyasından, ikinci cüzde Mısır'daki şehirlerden ve halklarından, üçüncü cüzde Fustat'tan, dördüncü cüzde Kahire'den, beşinci cüzde çeşitli tarihî eser ve camilerden, son kısım da ise yahudî ve kıptilerin kilise ve manastırlarından bahsedilmektedir.

el-Makrizî, *İgâsetü'l-Umme bi Keşfi'l-Gumme*[53] adlı eserinde Hâkim döneminin iktisadî ve sosyal yapısı hakkında tafsilatlı bilgiler vermektedir. Ayrıca el-Makrizî'nin *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Ah-*

51 ed-Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdillah İbn Aybek (713/1313), *Kenzü'd-Dürer ve Câmiu'l-Gurer*, thk. Selahaddin el-Müneccid, Kahire 1380/1961.

52 Takıyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî (845/1441), *el-Mevâiz ve'l-İtîbar bi Zikri Hıtat ve'l-Âsâr*, Bulak 1270.

53 el-Makrîzî, *İgâsetü'l-Umme bi Keşfi'l-Gumme*, tah. M. Mustafa Ziyade-Cemâleddîn eş-Şeyyal, Kahire 1957.

bâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ[54] adlı eseri ise Fâtımîler hakkında yazılmış en önemli kaynak eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. Fâtımîleri kuruluşundan başlayarak 567 /1171 yılında hilâfetin sonuna kadar yıllara göre ele alarak anlatan bu eser, Hâkim döneminin siyasî, ilmî ve sosyal hayatı ile ilgili değerli bilgiler içermektedir.

g. Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî (874 /1469): İbn Tağriberdî'nin, *Nucûmu'z-Zâhire fî Mülûki'l-Mısr ve'l-Kâhire*[55] adlı eseri Mısır tarihinin temel kaynaklarından biri olup bu eserde Fâtımî tarihi kapsamlı olarak ele alınmıştır. Biz bu eserden özellikle Hâkim Biemrillâh ve Dürzî mezhebinin teşekkülünde etkin rol oynayan şahıslarla ilgili olarak faydalandık. Ayrıca bu eserde, Hâkim döneminde Mısır'daki sosyal ve kültürel durum ile ilgili doyurucu bilgiler de bulmak mümkündür. Eser kendinden önceki tarihçilerin rivayetlerini taşıması yönünden de dikkat çekicidir. Hâkim hakkında verdiği bilgiler es-Sâbî'nin rivayetlerine dayanmakta olup bu bilgilerin aynısını Sıbt b. el-Cevzî'nin eserinde bulmak da mümkündür.

Ayrıca, İbnü'l-Cevzî,[56] İbn Hammâd,[57] el-Kalkaşandî[58] gibi tarihçilerin eserlerine de yeri geldiğince müracaat edilmiştir. Bu tarihçilerin verdiği bilgilerin çalışmamızda fazla ağırlığı olmadığı için bu eserleri ayrıca tanıtma ihtiyacı duymadık.

4. Çağdaş Araştırmalar

a. Dürzî Olmayanlar Tarafından Yapılan Araştırmalar

Dürzîlik ile ilgili yapılan araştırma ve incelemelere baktığımız zaman birçok çelişkili bilgilerle karşılaşmaktayız. Dürzîler hak-

54 el-Makrîzî, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali (845/1444), *İtti'âzu'l-Hünefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*, I. Cilt thk. Cemâleddîn eş-Şeyyâl, II ve III. Cilt thk. M.Hilmi Muhammed Ahmed, Kahire 1967-1973.

55 İbn Tağriberdî, Cemâlüddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf (874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mülûki'l-Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire 1971.

56 İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûki ve'l-Ümem*, V-X, Haydarabat 1357.

57 İbn Hammâd, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (714/1314), *Ahbâru Mülûki benî Ubeyd ve Siretihim*, thk. Et-Tahânî Nakra-Abdülhalim Uveys, Kahire trz.

58 el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali (821/1418), *Subhu'l-A'şâ' fî Sinaâti'l-İnşâ*, thk. Muhammed Abdürresül İbrâhim, I-XIV, Beyrut 1987.

kında araştırma yapan insanların şikayet ettikleri konuların başında ana kaynaklara ulaşmanın zorlukları gelmektedir. Çünkü bu mezhebe mensup insanlar inançlarına ait bilgi ve dokümanları saklamakta, kendi mezheplerinden olmayanlardan gizlemektedirler. Dürzîliği araştıran ilk müellifler onlar hakkında bilgi toplamak için birçok yollara baş vurmak ve birtakım güçlüklere katlanmak zorunda kalmışlardır.

Dürzîlik hakkında daha önce de birkaç küçük çalışma yapılmasına rağmen[59] konu ile ilgili ilk ciddi çalışma Fransız De Sacy[60] tarafından yapılmıştır. De Sacy eserinin önsözünde belirttiğine göre,[61] Suriyeli bir doktor olan Nasrallah b. Celde Dürzîlikle ilgili pek çok yazma eseri Fransa Kraliyet Ailesi'nden 14. Luis'e hediye etmiştir. Bu yazmaların bir kısmı daha sonra Dr. Piques'in kütüphanesinde bulunmuştur. Onun vefatından sonra bu yazma risâleler, Vatikan, Leiden, Oxfort gibi çeşitli kütüphanelere bu nüshadan yayılmıştır. De Sacy'nin eseri Dürzî ana kaynaklarına inilerek yapılan ilk çalışma olma niteliğini taşımaktadır. Ayrıca günümüze kadar yapılan en kapsamlı çalışmalardan biridir. De Sacy, eserinde bir çok Risâlelerin özetini verirken, sekiz risâlenin de tamamını eserine koymuştur. İki cilt halinde yayımlanan eserin dilinin Fransızca olması ve oldukça hacimli olmasından ötürü sınırlı ölçüde istifade edebildik.

W.K. Kelly,[62] H. Guys,[63] Churcill[64] gibi konu hakkında eser yazanlar ise bölgeyi ziyaret etmişler ve onlarla uzun zaman bir-

59 Puget de Saint Pierre, *Histoire des Druses*, Paris 1763; Johann G. Eichhorn, "Von der Religion der Drusen", *Repertorium für Biblisvche und Morgenlandisce Litteratur*, XXII, (1783); Baron de Tott, *An Appendix to the Memoirse of Baron de Tott*, London 1786; J. G. Worbs, *Geschichte und Beschreibung des Landes der Drusen in Syrien*, Görlitz 1799.
60 De Sacy, Antoine Isaac Silvestre, *Expose de la Religion des Druzes*, I-II, Paris 1838. Bu eserin 1964 yılındaAmsterdam'da yeni baskısı yapılmıştır.
61 De Sacy, s. CCCCLIV vd.
62 W. K. Kelly, *Syria and the Holy Land*, London 1841.
63 Guys, Henri, *Beirout et le Liban*, I-II, Paris 1850; Guys, *La Nation Druse, son Histoire, sa Religion, ses Moeurs et son Etat Politique*, Paris 1863; Guys,*Theogonie des Druses*, Paris 1863.
64 Churchill, Charles Henry Spencer, *Mount Lebanon, A Ten Years Residence From 1842 to 1852*, London 1853; *The Druzes and Maronites Under the Turkish Rule*, London 1962.

likte kaldıktan sonra eserlerini yazmışlardır. Buna rağmen doyurucu bir çalışma yapamamışlar ve bir çok yanlış kanaatlere varmışlardır. Churcill'in eseri 1842-1852 yılları arasındaki Dürzîlerin Marûnilerle olan mücadeleleri ve o dönemin siyasî olaylarına ışık tutmaktadır. Bu çalışmalar ilk araştırmalar olması ve Dürzîlerin sosyal hayatları hakkında birtakım bilgiler ihtiva etmesi dışında dikkate değer bir özellik taşımamaktadır. De Sacy'nin ölümünden sonra yüzyıla yakın bir zaman Dürzîlerle ilgili ciddi bir araştırma yapılmadığı söylenebilir. 1928 yılında Philip Hitti'nin[65] çalışmasına kadar birkaç küçük eser vücuda getirilmiş[66] ancak yeni bir şey ortaya konamamıştır. Hitti'nin Amerika'da muhacir olarak kaldığı sırada İngilizce olarak yazmış olduğu eser, konu ile ilgili ilk eserlerden biri olması hasebiyle önem arz etmesine rağmen pek çok eksiklikleri de bulunmaktadır.

Hitti'den sonra Dürzî mezhebi hakkındaki araştırmalarda bir canlanma olduğunu müşahede etmekteyiz. 1930'lu yıllarda Dürzîlikle ilgili birçok makale yayımlanmıştır.[67] Sonraki yıllarda ise Dürzîlik hakkındaki çalışmalar hızlanarak devam etmiştir.[68] Bu çalışmalardan en dikkat çekeni Marshall G. S. Hodgson[69] tarafından gerçekleştirilmiştir. Hodgson, çalışmasında diğer araş-

65 *The Origins of the Druze People and Religion*, New York 1928.

66 F. Wüstenfeld, *Faehr ed-Din der Drusen Fürst und Seine Zeitgenossen*, Göttingen 1866; Seybold, Christian Friedrich, *Die Drusenschrift*, Leipzig 1902; Biram, Arthur, "Die Drusen", *Altneulant, Zeltschrift f. die Wirtschaftliche Erschiebung Palastinas*, Berlin1904, ss. 208-214; Khalil, J.-Ronzevalle, L., "al-Risâlat al-Qustantiniyya", *MFOB*, III, Beyrut 1909; E. Van Döbeln, "ein Traktat aus den Schriften der Drusen", *Mondre Driental*, III, Uppsala 1909, ss. 89-126; Joseph t. Parfit, *Among the Druze of Lebonan and Bahan*, London 1917.

67 Bunlardan bazıları şunlardır; N. Bouron, *Les Druzes Histoire du Liban et de la Montagne Haouranaise*, Paris 1930; Feghali, "Texte Druse", *Melonges Maspero*, III, Cairo 1934-40, ss. 83-96; M.S. Sprengling, "The Berlin Druze Lexicon", *AJJL*, LVI, (1939), ss. 388-414; R. Strotmann, "Drusen -Ant Wort auf Neşairî-Angriff", *Der Islâm*, XXV, (1942), ss. 269-281; H. Wehr, "Zu den Schriften Hamza's im Drusen Kanon", *ZDMG*, XCVI, (1942), ss. 187-207.

68 Bu çalışmaların bir kısmı şunlardır; Aharon Layish, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Famıly*, Leiden 1982; Robert Brenton Betts, *The Druze*, New Haven 1988; Kais M. Firro, *A History of the Druzes*, Leiden 1992; Najib Almuddin, *Turmoil; The Druzes Lebanon and the Arab-Israeli Conflict*, London 1993; Leila Tarazi Fawaz, *An Occasion for War; Civil Canflict in lebanon and Damascus in 1860*, London 1994;

69 Hodgson, Marshall, "al-Darazî and Hamza in the Origin of the Druze Religion", *JAOS*, LXXII, (1962), ss. 5-20.

tırmacıların pek ilgilenmediği teşekkül süreci olaylarını ele alıp yorumlamaktadır. Dürzîlikle ilgili en değerli çalışmalardan biri de David Bryer[70] tarafından ortaya konmuştur. Çalışmasını Dürzî inancının kökenleri üzerine yoğunlaştıran Bryer, Dürzî Risâlelerine de inerek belki de sahanın en ciddi çalışmalarından birini yapmıştır.

Muhammed Kamil Hüseyin[71] Dürzîlerle ilgili temel kaynaklara da ulaşarak kapsamlı bir çalışma yapmak istemiş, ancak hasta olması hasebiyle bunu tam olarak gerçekleştirememiştir.[72] Kamil Hüseyin'in araştırmasının bir kısmı küçük bir kitapçık halinde vefatından sonra basılmıştır.

Abdurrahman Bedevî, genel bir İslâm mezhepleri tarihi çalışması[73] yapmasına rağmen Dürzî mezhebi hakkındaki en doyurucu çalışmalardan biri onun eserinin içinde bulunmaktadır. Ancak Dürzîlerden gelen yoğun baskıları neticesinde kitabın daha sonraki baskılarında Dürzîlik konusu çıkarılmıştır. Hatta Ortadoğu'daki pek çok ülkede kütüphanelerde bulanan ilk baskıya ait nushadan Dürzîlik maddesi yırtılarak çıkarılmıştır.

Dürzîlikle ilgili olarak son dönemlerde yapılan çalışmalardan bir diğeri ise Muhammed Ahmed Hatîb'in *Akîdetü'd-Durûz*[74] adlı çalışmasıdır. Yazar, kaynak eserlere de müracaat ederek çalışmasını hazırlamış ancak Dürzî fikirlere yargılayıcı bir tutumla yaklaşmıştır. Bu tutumuyla Dürzîleri İslâm'ın tamamen dışında bir hareket olarak gösterme çabası ve çalışmasının tamamında Dürzî fikirlerinin yanlışlığını ortaya koymayı amaç edinmesi esere olan güven ve itimadın azalmasına sebep olmuştur.

Arif Tamir'in *Hâkim Biemrillâh*[75] isimli kitabı ise direk olarak Dürzî inancı ile ilgili olmasa bile Hâkim Biemrillâh döneminin siyasî ve fikrî yapısına ışık tutması açısından önemli bir araştır-

70 Bryer, David, "The Origins of the Religion", *Der Islam*, 52 (1975), ss. 47-83, 52 (1975), ss. 239-262, 53 (1976), ss. 5-27
71 Muhammed Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz -Târîhuha ve Akaiduha-*, Kahire 1962.
72 Dubeysi, *Ehlü't-Tevhîd*, 27.
73 Abdurrahman Bedevî, *Mezahîbü'l-İslâmiyyîn*, I-II, Beyrut 1971.
74 Muhammed Ahmet Hatib, *Akîdetü'd-Durûz*, Amman 1980.
75 Arif Tamir, *Hâkim Biemrillâh -Halîfe ve İmâm ve Muslih-*, Beyrut 1972.

madır. Tamir'in, genel olarak Hâkim'i övmesine karşın onu zalimlikle suçlaması, Dürzîlerin tepkisini çekmiştir. Yine Abdullah İnan,[76] Abdülmünîm Macid[77] ve Sâdık A. Assad[78] gibi araştırmacılarda Hâkim Biemrillâh hakkında müstakil eserler yazmışlardır. Bunlardan en dikkat çekeni 1974 yılında Sâdık A. Assad tarafından İngilizce olarak yayımlanan eserdir. Bu eserde tarihî kaynaklar yanında, İsmâili kaynaklar ve Dürzî Risâlelerinden de faydalanılarak Hâkim Biemrillâh döneminin siyasi tahlili yapılmaktadır. Yazar, Dürzîliği İslâm'dan kopan bir mezhep olarak kabul etmeyip bunun yeni bir din olduğu tezini savunmaktadır. Eserde dikkat çeken en önemli yaklaşım ise Hamza b. Ali'nin bu yeni dini ikame ederken Hâkim Biemrillâh'ın bundan haberinin olmadığı görüşünü savunmasıdır. Bu düşüncesi sebebiyle olsa gerek kitap yayımlandıktan hemen sonra ortalıkta görülmemiştir. Dürzîlerin, akîdelerine ters gelen yayımlara daima sert tepki gösterdikleri ve bu tür eserlerin yayımlandıktan bir süre sonra her hangi bir şekilde ortadan kaybolduğu bilinmektedir.

Dürzî mezhebi ile ilgili Türkiye'de bilimsel manada yapılmış çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu hususta İsmail Hakkı İzmirli'nin Osmanlıca olarak yazdığı *Dürzî Mezhebi*[79] ile Mustafa Öz'ün ilk önce M.Ü.İ.F.D.[80] de yayımlanan ve daha sonra da T.D.V.İ. Ansiklopedisi'nde yayımlanan *Dürzîlik*[81] maddesini zikredebiliriz. Ayrıca Şehabettin Tekindağ[82] ve M.Tayyib Gökbilgin'in[83] çalışmaları da bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların hepsinde yeteri kadar orjinal Dürzî Risâlelerinden istifade edilememesi ve Dürzîliğin doğuşunu hazırlayan siyasî-dinî ve içtimaî

76 Muhammed Abdullah İnan, *Hâkim Biemrillâh ve Esrâru'd-Da'veti'l-Fâtımiyye*, Kahire 1932.
77 Abdülmünim Macid, *Hâkim Biemrillâh, Hilâfetü'l-Müftera Aleyhi*, Kahire 1959.
78 Sâdık A. Assad, *The Reing of Al-Hakim Bi Amr Allah*, Beyrut 1974.
79 İsmail Hakkı İzmirli, "Dürzî Mezhebi", *Dârülfünûn İlâhiyat Fak. Mec.*, I, Sayı: 2-3 İstanbul 1926, ss. 36-99 / 177-234.
80 Mustafa Öz, "Dürzîlik", *MÜİFD*, Sayı:7-10, yıl:1989-1992, ss. 485-518.
81 Mustafa Öz, "Dürzîlik", *TDVİA*, X/39-48.
82 Şehabeddin Tekindağ, "Dürzî Tarihine Dair Notlar", *Tarih Dergisi*, C. VII, (1954), ss. 143-156; Tekindağ, "Dürzîler", *İA*, III/665-672.
83 M. Tayyib Gökbilgin, "*1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnân Meselesi ve Dürzîler*", Belleten, X, Sayı: 40, Ekim 1946, ss. 641-703; Gökbilgin, "Dürzîler", *İA*, III/672-680.

sebeplerin derinlemesine ele alınamamasından dolayı bir takım eksikliklerin bulunması kaçınılmaz olmuştur.

Yukarda bahsettiğimiz çalışmalardan başka özellikle son yıllarda Dürzîlik hakkında çok sayıda eser yayımlandığı görülmekle birlikte bu eserlerin çoğunun günümüz Dürzî toplumunun sosyal yapısıyla ilgilidir. Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki Dürzîliğin Batınî bir mezhep olması ve daha önce belirttiğimiz güçlükler nedeni ile olsa gerek konu hakkında yapılan çağdaş araştırmaların pek çoğunda bir takım hatalı veya eksik bilgilerin verildiği görülmektedir. Mesela Ebû Zehra, Hâkimiyye ve Dürzîlik diye iki ayrı mezhepten bahsetmektedir. Ayrıca Dürzî mezhebinin kurucusu olarak *Hamza b. ed-Dürzî* ismini söyleyerek tarihi bir hata yapmıştır.[84] Yine aynı yazar Nusayrîlerin Dürzîlerden kopan bir fırka olduğunu söyleyerek bir başka tarihi hata daha yapmıştır. Dürzîlerin inanç esaslarıyla ilgili olarak da araştırmacılar tarafından sayısız hataların yapıldığı görülmektedir ki bunları burada tek tek ortaya koymaya çalışmak konumuzun sınırlarını zorlayacaktır.

b. Dürzîler Tarafından Yapılan Araştırmalar

Dürzî inancını incelerken esas kaynağımızın Dürzî Risâleleri olduğunu daha önce belirtmiştik. Bunun yanı sıra daha az güvenilir olan diğer dini metinler ve son dönemlerde Dürzîlerce yazılan eserlerden de yararlanılmıştır. Dürzîler kendi inançlarının başkaları tarafından öğrenilmesini hoş görmezler. Bir Dürzî'nin akîdesi hakkındaki bilgileri, Dürzî olmayan kimselere anlatması dinine karşı yapılmış bir ihanet olarak kabul edilmektedir. Bu inançtan dolayı Dürzîler, inançları hakkında ulu orta konuşan ve yalan yanlış bilgiler yazan kaynaklara karşı akîdelerini savunamamışlardır. Dürzîlerin bir kısmı kendi akîdelerinin doğru bir şekilde yazılıp açıklanması arzusunu taşıyorlardı.[85] Bunun daha ziyade Brezilya, Amerika, Venezüella gibi bölgelere göç etmiş Dürzîlerde daha çok olduğu görülmektedir. Hatta Lübnan ve Su-

84 Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, (çev. H. Karakaya-K. Aytekin), İstanbul trz., 68.
85 M. Refik Bek-M. Behçet Bey, Vilâyeti *Beyrut -Kısmu'l-Cenub-*, Beyrut 1916, I/19-20.

riye'deki Dürzî liderlerinden bu hususta yardım talep etmişlerdir.[86] Dürzîlerdeki bu taassubun bir takım kırılmalara rağmen hâlâ devam ettiğini söyleyebiliriz.

Dürzîlerce yapılan ilk çalışmalardan biri Saîd Suğayyar[87] tarafından gerçekleştirilmiştir. Venezüella'ya gitmeden önce yazdığı bu kitapta birçok eksiklik mevcuttur. Eser bir Dürzî tarafından yazılan ilk eserlerden olması ve kendinden sonra gelenlere yol açması bakımından önem arzetmesine rağmen inanç esasları ile ilgili dikkate değer bilgi içermemektedir. Eserin 1984 yılında *Benû Ma'ruf fi't-Târih*[88] adıyla bir takım ilavelerle yeni baskısı yapılmıştır. Dürzîlerden kendi mezhepleri hakkında yazı yazan ilk şahıslardan biri de Şeyh Zeyd b. Abdülaziz el-Feyyâz'dır. el-Feyyâz 1961 yılında *el-Minhe ve Râyetü'l-İslâm* adlı dergide akîdeleri hakkında yazılar yazması üzerine Dürzî toplumundan büyük tepki görmüştür. Dürzîlerce çıkarılan *Safâ* gazetesinde el-Feyyâz'a hakaretler edilmesi[89] üzerine bu yayınlar kesilmiştir. İlk yayımlanan eserler arasında Selim Ebû İsmâil[90] ve Muhammed Emin et-Tâlî'nin[91] eserlerini de sayabiliriz. Ancak bu eserlerde akîdevî konulara pek değinilmediği görülmektedir.

Bu sahadaki en meşhur eserlerden biri de Abdullah Neccar'ın eseridir.[92] Kendisi Dürzîlerin ileri gelenlerinden olup eseri de bir Dürzî tarafından Dürzî Risâlelerine muracaat edilerek yapılan en kapsamlı çalışmadır. Bu kitabın yayınlanması ile birlikte Lübnan'daki Dürzîler, açığa vurulması yasak olan nassların deşifre edildiğini belirterek tepki göstermişlerdir. Daha sonra Dürzîler tarafından gerçekleştirilen ve aralarında Abdullah Neccar'ın da bulunduğu, şiddetli tartışmaların gerçekleştiği bir toplantıda Dürzîlik ile ilgili yasaklanmış olan hüküm ve nasların yayınlandığı kabul edilmiştir. Dürzî dinî önderlerinden birinin Neccar'ı vurmaya kalkmasıyla toplantı bitmiştir.[93] Daha sonra

86 Dubeysi, *Ehlü't-Tevhîd*, I/ 23-24.
87 *Benû Ma'rûf (ed-Durûz) fi't-Târîh*, Beyrut 1954.
88 *Benû Ma'rûf fi't-Târîh*, Beyrut 1984.
89 Ahmed Hatîb, *Akîdetü'd-Durûz*, 178-179.
90 *ed-Durûz -Vucûduhum ve Mezhebuhum ve Vatanuhum*, trz.
91 *Aslü'l-Muvahhidîn (ed-Durûz) ve Usuluhum*, Beyrut 1961.
92 Abdullah Neccar, *Mezhebu'd-Durûz ve't-Tevhîd*, Kahire 1965.
93 Dubeysi, *Ehlü't-Tevhîd*, I/28.

Dürzîlerin baskısı neticesinde Lübnan hükümeti bu kitabın toplanması için karar vermiştir.[94] Neccar'ın eseri bir Dürzî tarafından, Dürzî metinlerinden alıntı yapılarak ortaya konan ilk çalışmadır. Bu bakımdan Dürzî akîdesi hakkında çok değerli bir çalışma olmasına rağmen Dürzîliğin doğuşu ve tarihi boyutunun ele alınmaması büyük bir eksikliktir. Her ne kadar radikal bir şekilde inanç boyutu ele alındığı kabul edilirse de bazı konular kapalı bırakılmış ve seçmeci bir uslupla eser vücuda getirilmiştir. Neccar'ın eseri *Amerikan Dürzî Topluluğunun* desteği ile 1973 yılında Fred I. Massey tarafından *The Druze Millennium Scrolls Revealed* ismi altında İngilizce'ye de çevrilmiştir.

Dönemin Şeyhü'l-Akl'ı olan Muhammed Ebû Şekra ve Dürzî liderlerden Kemal Canbolat'ın izni ile Neccar'ın kitabına cevap olarak Sami Makarrem reddiye mahiyetinde bir eser yazmıştır.[95] Bu kitaba dönemin Dürzî siyasî lideri Kemal Canbolat'ın uzunca bir önsöz yazması, Neccar'ın eserine olan tepkinin boyutunu gösterdiği gibi Makarrem'in yapıtına verilen değeri de göstermektedir. Önceki eserden alıntılar yapılarak felsefî izahlarla yeni bir yorum getirilmeye çalışılmıştır. Bu eserle birlikte Dürzî ileri gelenlerinin, Dürzî inancını kamuoyu önünde tartışmaya istekli olduğu neticesi çıkarılabilir. Makarrem daha sonra bu eserini kısaltarak *The Druze Faith* ismiyle İngilizce olarak yeniden yayımladı. Ayrıca Beyrut'ta 1980 yılında *Meslekü't-Tevhîd* isimli eserini de yayımlamıştır. Eserde, sunulan bilgilere ne gibi tenkitlerin olabileceği belirtilip sonra da onlara cevaplar verilmektedir. Bu da Dürzî inançlarını savunmak için kaleme alınan bir kitap olduğu izlenimini vermektedir. Buna rağmen Dürzî inancı ile ilgili tahlilleri dikkate değer bulunmaktadır. Makarrem'in eserlerinin hepsinde mezhebin tarihi seyrinin ele alınmadan felsefî yorumlarla yetinilmesi ve inanç esaslarının açık ve anlaşılır bir şekilde anlatılmaması onun çalışmalarının en büyük eksikliğidir.

Neccar'ın yazdığı kitabın büyük bir tepki görerek toplatılması özellikle Amerika kıtasına göç eden muhacir Dürzîler arasında duyulmuş ve büyük etki bırakmıştır. Makarrem kitabını neş-

94 Tarih:2 Temmuz 1965 Karar Nu: 489
95 *Edva' ala Mesleki't-Tevhîdi'd-Dürzîyye-*, Beyrut 1965.

rettikten kısa bir zaman sonra Brezilya Dürzî Birliği üyesi Necib Asravî, Neccar'ı desteklemek ve Makarrem'in bazı görüş ve fikirlerini tenkit etmek için yeni bir eser kaleme aldı. Portekizce yazılan bu eser Arapça'ya da çevrilmiştir.[96] Necip Asravî daha sonra *el-Mezhebü't-Tevhîd el-Dürzî*[97] adlı çalışmasını kaleme almıştır. Bu eserlerin hiç birinde tarihi boyut irdelenmediği gibi Dürzîliğin akîdeleri de tam olarak verilmemiştir. Ancak bu eserlerle inancı saklama hususundaki taassubun ciddî boyutta kırıldığını söyleyebilmemiz mümkündür.

Dürzî lider Kemal Canbolat 1978 yılında *Hâzihi Vasıyyetî* adlı eserini yazdı. Bu eserde Canbolat Dürzî toplum yapısı hakkında bilgiler vermektedir. Ayrıca 1975 yılındaki iç savaşın tahribatını açıklayarak, Lübnan'daki durumun ıslahı için çeşitli fikirler de öne sürmektedir. Yine Dürzî alimlerden Sâmî Ebû Şakra yazdığı eserle[98] Dürzî tarihini kendine özgü bir şekilde yorumlamıştır. Bu eserde de özellikle Tenûh, Maan, Şihâbi, Atraş ve Hammadî aileleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Osmanlı döneminde Dürzî ailelerinin birbirleriyle ve merkezi idareyle olan ilişkileri ele alınmıştır. Ancak yeni bir şey ortaya konmadığı gibi kaynak eserlere de yeterince inilememiştir.

Dürzîler tarafından yazılan ve dikkate alınması gereken eserlerden biri de Necla Ebû İzzeddîn'nin[99] çalışmasıdır. Yazar amcası Süleyman Ebû İzzeddîn'in topladığı kaynak ve bilgilerden faydalanarak eserini yazmıştır. Yazar, kitabın önsözünde amcasının bu eseri çıkarmaya ömrünün kifayet etmediğini bildirmektedir. Eserde Dürzî tarihi ve inançları hakkında bilgiler verilmektedir. Leiden da İngilizce olarak basılan bu eser 1985 yılında Arapça olarak da yayımlanmıştır.[100] Yazar, eserinde *Eski nesh olmuş inançlarla şu andaki Dürzî inançlarını karşılaştırmak mümkün değildir. Zira nesh olunan şeyleri ortaya çıkarmak zordur*[101] diyerek

96 *Dar mine'l-Brazil ala Kitab Kemal Canpolat ve Sami Makarrem -ed-Dürzîyye-* , Beyrut 1966.
97 Necib Asravî, *el-Mezhebü't-Tevhîd el-Dürzî,Brezilya 1972.*
98 *Menakıbu'l-Durûz fi'l-Akîde ve't-Târîh,* Lübnan 1979.
99 Necla Ebû İzzeddin, *The Druzes,* Leiden 1984.
100 *ed-Durûz fi't-Târîh,* Beyrut 1985.
101 *ed-Durûz fi't-Târîh,* 139.

Dürzîliği savunmakta ve inançları hakkında yanlış bilinen düşünceleri de düzeltmeye çalışmaktadır.

Yine bir Dürzî olan Yahya Hüseyin Ammar da eserinde[102] Şam bölgesindeki Dürzîlerin tarihini kaynaklara inerek araştırmaya çalışmış ancak ana kaynaklardaki malumatlara itibar etmeyerek kendine göre yorumlar yapmıştır. Çoğunlukla halk tarafından aktarılan sözlü rivayetlere fazla itibar etmesi ve bunlara dayanarak yorumlar yapması verdiği bilgilere şüphe ile bakılmasını gerektirmektedir.

Dürzî tarihi ve inanç esasları hakkındaki en kapsamlı çalışmalardan bir diğeri de Yûsuf Selim ed-Dubeysî[103] tarafından gerçekleştirilmiştir. Yoğun bir çalışma sonucu oluşturulan eserde haddinden fazla tekrarın olduğu ve bilimsel kurallara pek riayet edilmediği gözden kaçmamaktadır.

1960'lı yılların ortalarında başlayan ve sonrasında hızlanarak artan çok sayıdaki bu kitaplarda Dürzîlerin İslâmî kimliğine daima vurgu yapılmakta ve Dürzîlerin Haçlı ve emperyalist güçlere karşı daima Arap ve Müslümanların yanında oldukları anlatılmaktadır. Ayrıca Dürzîlerin Arap diline ve töresine karşı muhafazakar tutumları öne çıkarılarak kendilerinin Arap oldukları sesli bir şekilde dile getirilmektedir. Dürzîlerce çıkarılan dergiye Duhâ (Kur'an'ın 93. Suresi) adının verilmesi Müslüman kimliğine vurgu olarak kabul edilebilir. Bu kitapların çoğunun Dürzîliği savunma amacıyla kaleme alındığını dolayısıyla verilen bilgilerin çok seçmeci ve bazen de kapalı olduğunu söyleyebiliriz.

Dürzîlerce yazılan kitaplardaki Müslüman ve Arap kimliğine yapılan aşırı vurgu Lübnan'daki siyasî dengelerin bir tezahürü de olabilir. Nitekim 1980'lerdeki iç savaşta Maruniler, Dürzîlerin kutsal kitabı olan *Kitâbü'l-Hikmeyi* imzasız olarak basıp yayınlamış, 1985 yılında ise *Beyne'l-Akl ve'n-Nebi* adlı kitabı yayımlayarak Dürzîlerin Müslümanlarla ilişkilerinin olmadığına dikkat çekmek istemişlerdir. Ancak Dürzîler ise yazdıkları eserlerde, kendilerinin örnek bir Arap ve Müslüman olduklarına daima vurgu yapmışlardır.

102 *Târîhu Vadi't-Teym ve'l-Akalimi'l-Mucavere,* I-III, Lübnan 1985.
103 Yûsuf Selim ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd (ed-Durûz),* I-V, yrz. 1992.

BİRİNCİ BÖLÜM

DÜRZÎLİĞİN ARKAPLANI: İSMÂÎLÎLİK VE HÂKİM BİEMRİLLÂH

A. İSMÂÎLÎLİK

1. İsmâîliyyenin Doğuşu

Dürzîliğin teşekkül sürecinin ortaya konabilmesi ve Dürzî fikirlerin daha sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi açısından İsmâîlîliğin tarihî seyrinin ve fikrî yapısının iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Çünkü Dürzîlik, İsmâîliyye içerisinden inkişaf etmiş olan bir hareket olduğu için Dürzî düşüncenin temelini de İsmâîlî fikirler oluşturmaktadır.[1]

İsmâîlîlere göre sıradan insanlar, ilahî mesajın anlamını tam olarak kavrayamazlar. Kutsal metinlerin bâtınî yorumlarını yapabilmek için dinî bir otoriteye ihtiyaç bulunmaktadır. Onlara göre bu dinî otorite ise imâmdır. Bu anlayış, Hz. Peygamberin yerini alan imâma toplumun siyasi liderliğini yüklemenin yanında, ilahî mesajın yorumlanması ile ilgili olarak da ruhanî bir görev yüklemektedir. Dolayısıyla, bu hassas görev ve sorumluluk tesadüflere bırakılamayacağı için imâmın nass ile tayin edilmesi gerekmektedir. Bu görev için Hz. Peygamberden sonra en uygun kişi ise Ehl-i Beyt'ten Ali b. Ebî Tâlib'tir. O ve onun soyundan gelenler imâmlar, nass ve tayin ile meşru imâmlar olup hata ve günahlardan uzaktırlar, toplumun siyasî önderleri olmalarının yanı sıra dinî alanda da otorite sahibi olan birer karizmatik liderdirler.

İsmâîliyye, tarih boyunca Sünnîler, hatta bazı Şiîler tarafından İslâm dışı bir mezhep olarak görülmüş, dolayısıyla da diğer Müslümanlar tarafından baskıya maruz kalmıştır. Buna karşılık

1 Krş., Şekib Arslan, *Benû Ma'rûf*, 75; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, I/173; Abdurrahman Bedevî, *Mezahîbü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1971, II/509; Montgomery Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, 98; Brayer, *Druze Religion*, 5-26; Ahmet Hatib, *Akîdetü'd-Durûz*, 13; H. Z. Hirschberg, "Druzes", E.Br. Chıcago 1981, 1061.

onlar da yeni bir takiyye anlayışı geliştirmişler ve bu prensibe sıkı sıkıya bağlı kalarak gizli bir şekilde örgütlenmişlerdir. İsmâîlîlerin geniş bir coğrafi alana yayılmış olmalarına rağmen, zorunlu olarak yeraltına çekilmeleri, yerel topluluklar halinde hayatiyetlerini sürdürmelerine sebep olmuştur. Bu durumun yol açtığı sosyo-ekonomik ve dinsel farklılıklar İsmâîlî toplulukların birbirinden daha fazla uzaklaşmasına neden olmuştur. Birçok İsmâîlî topluluk yeni anlayışlar geliştirerek İsmâîlî davet içinde kırılmalara yol açmış, hatta Dürzîler tümüyle hareketten kopmuştur.[2]

İsmâîliyye, imâmetin Ca'fer es-Sâdık'tan* sonra oğlu İsmâil'e geçtiğini kabul etmektedir. Bu durum Şîa içerisindeki en önemli ihtilaflardan birisini oluşturmaktadır. Ca'fer, kendisinden sonra gelecek imâm olarak oğlu İsmâil'i belirlemiştir. Ancak İsmâil'in babasından önce ölmesi yeni problemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. İsmâil'in kötü ahlaklı ve içki bağımlısı olduğuna ve bu sebeple daha sağlığında imâmetten azledildiğine dair bir takım şüpheli rivayetler ortaya atılmıştır. Onun azledilmesiyle ilgili rivayetler doğru ise bunda İsmâil'in özellikle Ebû'l-Hattab ile temasa geçmiş olması etkili olmuş olabilir.[3]

Bazı İsmâîlîler de, İsmâil'in babası hayatta iken ölmediğini, babasının kasıtlı olarak onu yedi yıl gizlediğini kabul etmekte[4] ve böylece İsmâil'in imâmetini daha sağlam temellere oturtmaya çalışmaktadırlar. Bunu kabul eden İsmâîlîler, *İsmâîliyye el-Hâlise* olarak adlandırılmaktadır.[5] Bir grup İsmâîlî ise onun öldüğünü

2 Krş., Farhad Daftary, *Muhalif İslâmın 1400 Yılı İsmâîlîler Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara 2001, 27-28.; H.A.R. Gibb- A.J. Kramers, *Shorter Encylopedia of İslâm*, Leiden 1974, 256.

* Mehmet Atalan, "Mezhepler Açısından Cafer es-Sâdık", AÜSBE., Ankara 1998, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

3 Krş., Lewis, *The Origins of İsmâîlism, A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate...*, Combridge 1940, 38-39; Mustafa Şek'a, *İslâm bilâ Mezâhib*, Beyrut 1971, 217.

4 Bkz., el-Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlü'l-Keşşî)*, neş. Muhammed b. el-Hasan el-Mustafa, Meşhed 1348/1969, 376-378; en-Necâşî, Ebû'l Abbâs Ahmed b. Ali (450/1058), *Kitâbu'r-Ricâl*, Bombay 1317/1899, 296; et-Tûsi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *el-Fihrist*, Leiden 1950, 334-335.

5 en-Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ (300/912), *Fıraku'ş-Şîa*, thk. M. Sâdık Âl-i Bahri'l-Ulûm, Necef 1936, 57-58; el-Kummî, Sa'd b. Abdillah Ebû Halef el-Eş'arî (301/903), *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, thk. M. Cevad Meşkûr, Tahran 1963, 80.

kabul ederek, yerine oğlu Muhammed'i imâm tayin ettiğine inanırlar. Bunlara göre İmâmetin kardeşten kardeşe geçmesi mümkün olamayacağından, Ca'fer nass ile Muhammed b. İsmâil'i imâm tayin etmiştir. Bu grup Mubârekiyye diye adlandırılmaktadırlar.[6] Ivanow'a göre bu isim İsmâil'e verilen bir lakap olup ona izafeten verilmiştir.[7] İsmâîliyyeye Seb'iyye adı da verilmektedir ki[8] bu, imâmların sayısının yedi ile sınırlandırılması anlayışından kaynaklanmaktadır. Ancak yedi rakamının tutturulabilmesi için bazen İsmâil b. Ca'fer atlanarak Muhammed b. İsmâil yedinci imâm olarak kabul edilmekte, bazen de imâmlar silsilesi Hasan ile başlatılarak İsmâil altıncı imâm kabul edilmektedir.

Mezhepler tarihi kaynaklarının çoğunlukla İsmâîliyye adını alan bu hareket Karmatî ve Bâtıniyye ile de özdeşleştirilmiştir.[9] Dinî metinlerin lafzından çok bâtınî anlamına önem verdiklerinden dolayı mezhep, İsmâîliyye kadar Bâtıniyye adıyla da tanınmıştır. İsmâîliler ise mensup oldukları bu mezhebe misyon, kutsal görev manalarına gelebilecek *ed-Da'va* ismini vermişlerdir. Bu sebeple el-Kâdı en-Numan eserine *İftitâhu'd-Da've*[10] adını vermiştir. İlk İsmâîlî kaynaklarda hareketin ismi *el-Da'vâ el-Hâdiye*[11] olarak da geçmektedir.

Hattâbiyye taraftarlarının bir kısmının Muhammed b. İsmâil'i imâm olarak kabul etmelerinden yola çıkarak en-Nevbahtî ve el-Kummî, İsmâîliyyenin ilk nüvelerinin Hattâbiyye olduğunu iddia etmişlerdir.[12] Massignon ve Lewis de Hattâbiyye ve İsmâ-

6 en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 58; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 80-81; el-Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil (324/936), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1963, 26-27; el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkaahir (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, *el-Fark*, 48.

7 Wlademir Ivanow, *The Allaged Founder of İsmâîlîsm*, Bombay 1946, 108-112.

8 en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 61; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 83.

9 en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 58; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 81-82; eş-Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. M. Seyyid Geylânî, Beyrut trz., I/91. Ayrıca Bâtınîlik hakkında isim ve kavramlar için bkz., Muzaffer Tan, *Bâtınilik Kavramı ve BâtınîFırkaların Tasnifi Meselesi*, Ankara 2000, 80-93, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

10 el-Kâdı en-Nu'mân, Ebû Hanife b. Muhammed b. Hayyûn (363/973), *İftitâhu'd-Da've*, thk. Vedat el-Kâdı, Beyrut 1970.

11 *Kitab el-Rüşd*, Studies in Early Persian İsmâîlîsm, Bombay 1955, 58.

12 en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 60-61; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 83; krş., Bedevî, *Mezâhib*, II/51 vd.

îliyye arasındaki ilişkiyi kabul etmektedir.[13] Ancak Hattâbiyye-İsmâîliyye ilişkisi tam olarak aydınlatılabilmiş değildir. Nitekim el-Kâdı en-Nu'mân'ın Hattâbiyyeyi sapkınlıkla suçlaması[14] bu iddialara temkinli yaklaşmayı zaruri kılmaktadır.

Babası gibi Muhammed b. İsmâil[15] hakkında da çok az şey bilinmektedir. Muhtemelen Abbasîlerin baskısından kurtulmak için gizlenmiş ve faaliyetlerini gizlice sürdürmüştür. Onun ortadan kaybolması ile gizlilik dönemi başlamış olup bu devir Fâtımî devletinin kurulmasıyla sona ermiştir. İsmâîliyyeye göre Muhammed b. İsmâil'den sonra büyük oğlu Abdullah,[16] ondan sonra Ahmed,[17] daha sonra oğlu Hüseyin[18] ve ondan sonra da Ubeydullah el-Mehdî adıyla bilinen ve Fâtımî hilâfetinin kurucusu olan Saîd[19] imâm olarak tayin edilmiştir.[20] Ancak bu dönemde imâmlar gizli olduğundan bunların adları ve sayıları hususunda birtakım ihtilaflar bulunmaktadır.[21]

İsmâîlî davetçilerden en meşhur ve aynı zamanda kimliği en tartışmalı olanı Meymûn b. Deysân el-Kaddâh'tır. Onun çalışmaları ile İsmâîlîlik hızla yayılmıştır ve öldüğü zaman da yerine oğlu Abdullah geçmiştir. Abdullah ve Meymûn el-Kaddâh'ın mezhebin teşekkülünde oldukça etkili bir konumda oldukları görülmektedir.[22] Ebû Şelâle lakabıyla da bilinen oğlu Ahmed[23] onun yerine

13 L. Massignon, *Salman Pâk and The Spritual Beginnigs of Iranian Islam*, (İng. çev. J.M. Unvala) Bombay 1955, 10-12; Bernard Lewis, *The Origins of Ismâilism*, Cambridge 1940, 42.
14 el-Kâdı en-Numan, b. Muhammed Ebû'l-Hanife (363/974), *Deâimul-İslâm*, thk. Asaf Ali Asgar Fevzi, Kahire 1951, I/49-50.
15 Bkz., İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV/351-356.
16 Bkz., İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV/357-366.
17 Bu imâm İhvân-ı Safâ Risâlelerinin yazıcılarından biri olarak da kabul edilir. İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV/367; krş., Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994, 157.
18 Bkz., İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV/395-404.
19 Bkz., İmâdüddîn İdris, *Zahru'l-Meâni*, 259-266.
20 Bkz., Arif Tamir, *el-İmâme fi'l-İslâm*, Beyrut 1964, 183; krş., Ivanow, Wlademir, *Ismâîlî Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. London 1942, 41 ve 57; Muhammed Kamil Hüseyin, *Tâifetü'l-İsmâîliyye*, Kahire 1954, 18.
21 Geniş bilgi için bkz., Sami N. Makarem, "The Hidden of the İsmâîlîs", *Al-Abhath*, (22) 1969, 22-27.
22 İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk (385/955), *Fihrist*, thk. Şeyh İbrâhim Ramazan, Beyrut 1997, 231.
23 el-Makrîzî,Takıyüddîn Ahmed b. Ali(845/1441), *el-Mevâiz ve'l-İ'tibar bi Zikri Hıtat ve'l-Âsâr*, Bulak 1270, I/348; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVI/26.

geçtiğinde Selemiye'de mezhep faaliyetlerini yürütebilmek için uygun bir ortam bulmuştur. Ahmed, Selemiye'de faaliyetlerini devam ettirirken İbn Havşeb'i Yemen'e,[24] Ebû Abdillah eş-Şiî'yi de Mağrib'e göndermişti. Bunlar beklenen Mehdî'nin yakında zuhur edeceğini açıklamışlar ve yaptıkları sıkı propaganda ile halkı kendilerine inandırmışlardır. eş-Şiî'nin çalışmalarıyla Kutâme kabilesi İsmâilî fikirleri kabul etmiş, onların yardımıyla davet hızla yayılmış ve 296/909 yılında Kayrevan istila edilerek Ağlebîler devletine son verilmiştir.[25] Ubeydullah el-Mehdî'nin bölgeye gelmesiyle Fâtımî devleti kurulmuş ve artık İsmâîlîlikteki *setr* devri biterek imâmın açıkça kendinî topluma gösterdiği, dinî ve siyasî liderlik yaptığı *Keşf* dönemi başlamıştır. Böylece Şiîlerin üç asra yaklaşan özlemleri kısmen de olsa gerçekleşmiştir.

Ubeydullah el-Mehdî, kendisinin Muhammed b. İsmâil'den sonra gelen gizli imâmlardan olduğunu söyleyerek Fâtımî halifesi olmuştur. Ona göre Mehdî olan Muhammed b. İsmâil gizli kaldığı sürece, hüccetler tarafından temsil edilmek zorundadır. Onun gizli kaldığı süre içerisinde hüccet ve dâilerin açıkça faaliyet göstermesi gerekmektedir. Ayrıca hüccet, nâtık ya da imâm tarafından atanan halef oluyordu ki, bu da imâmın yerine kendisinin imâm olması anlamına gelmekteydi.[26]

Fâtımî devletinin kurulmasıyla İsmâîlîlik, Fâtımîlerin resmi mezhebi olmuştur. Fâtımîlerin iktidara gelmesiyle dinî anlayışların yeniden yorumlanması ihtiyacı doğmuş, iktidar olmanın bir gereği olarak aşırı fikirler törpülenmiş, böylece İsmâilî akîde

24 Geniş bilgi için bkz., el-Kâdı en-Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 32-63; el-Makrîzî, Takiyyuddin Ahmed b. Ali (845/1444), *İtti'âzu'l-Hünefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyal, Kahire 1967, I/51; Eymen Fuad Seyyid, *Târîhu'l-Mezâhibi'd-Dîniyye fî Biladi'l-Yemen hatta Nihâyeti'l-Karni's-Sâdisi'l-Hicriyye*, Kahire 1408/1988, 92-93; Mustafa Galib, *A'lamu'l-İsmâiliyye*, Beyrut 1964, 334-341; İbnu'l-Verdî, Zeynuddin Ömer (746/1348), *Tetimmetü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, thk. Ahmed Rıfat el-Berdevî, I-II, Beyrut 1970, I/376 vd.

25 Ebû Abdillah'ın faaliyetleri hakkında geniş bilgi için için bkz., el-Kâdı en-Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 62-78; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/51, 55-60; İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, (808/1405), *Kitabü'l-İber ve Divanu'l-Mübtedei ve'l-Haber*, I-VII, Beyrut 1979, IV/32: en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/77-110; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, VIII/30-46; Eymen Fuad Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımîyyin fî Mısır*, Kahire 1413/1992, 46-47; Mustafa Öz, "Ebû Abdillah eş-Şiî", *TDVİA*, X/85-87: Farhad ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye bi'l-Mağrib, (296-363/909-975)*, Arapça'ya ter. Hammâdî es-Salihî, Beyrut 1994, 82-115.

26 Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (IV/X.Yüzyıl), *Kitâbü'l-Keşf*, ed. R. Strothmann, Bombay 1952, 119; Daftary, *İsmâilîler*, 158-159.

yeniden şekillendirilmiştir. Ubeydullah ile birlikte mehdilik kavramının içeriği değiştirilerek yeni anlamlar yüklenmiştir. Mehdî'nin görevi artık İslâm şeriatını getirip bütün dünyayı adaletle doldurmak olmayıp, bu görev, fikirle ve kılıçla şeriatı savunmak şeklinde sınırlandırılmıştır. Resmî Fâtımî İsmâîlîliğine göre imâmlar Ca'fer es-Sâdık'ın soyundan kesintisiz olarak gelecektir. Ancak doğudaki İsmâîlîler özellikle Ubeydullah'ın getirmiş olduğu yeni Fâtımî İsmâîlîliğine tepki göstererek hareketten kopmuştur. Bunların başında Hamdan Karmat ve Abdan gibi dâiler gelmektedir. Fâtımîlerin yönetiminden hoşnut olmayan İsmâîlîler, Muhammed b. İsmâil'in dönüşünü beklemeye devam etmişler, hatta bazı önde gelen dâiler mehdîlik iddiasında dahi bulunmuşlardır. İsmâîlîlikteki bu kırılma hareketlerinin devam ederek sürmesi neticesinde, hareket içerisinden Dürzîlik gibi yeni ve farklı oluşumların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İsmâîlî hareket içindeki en büyük bölünme Fâtımî Devletinin yıkılmaya başlaması ile paralel olarak gerçekleşmiştir. Mezhep, Mustalîler ve Nizarîler[27] olarak iki ana kola ayrılmıştır. Fâtımî

27 Mustalîler ve Nizarîler hakkında geniş bilgi için bkz., Ca'fer b. Mansûr el-Yemen(IV/X.Yüzyıl), *Kitâbü'l-Keşf*, ed. R. Strothmann, Bombay 1952; Ebû'l-Kâsım Kâşânî, *Zübdetü't-Tevârih; Târîh-u İsmâiliyye ve Nizariyye el-Melâhide*, thk.M.T. Danişpejûh, *Revue de la Faculte des Letters, Universte de Tabriz* içinde, Supplement no:9, Tebriz 1343/1964; Reşidüddin Fazlallah, *Câmiü't-Tevârih*, I-III, thk. A.A. Alizade, Bakü 1957; Hodgson, Marshall, G.S., *The Order of Assassins; the Struggle of the Early Nizarî Isma'îlîs against Islamic World*, The Hague, 1955; Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, London 1967; Bernard Lewis, *The Ismâ'îlites and the Assassins*, A History of Crusades içinde, ed. K. M. Setton: C. I; Azim Nanji, *The Nizari Ismaili Traditions in Hind and Sind*, Ph.D. diss., McGill University, Montreal 1972; Azim Nanji, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar: Caravan Books, 1978; Dhanani, Alnoor, *Some Aspects of Law among the Nizari Khojahs Ismailis*, McGill University, 1977; Yaltkaya, M. Şerafeddin, *Fâtımîler ve Hasan Sabbah*, sene:1, Sayı:4, İstanbul 1926, ss. 1-44; Eboo, Nadia, *The Revolt of the Agha Khan Mahalatti and the Establishment of the Nizari İmâmat in India*. B.A. thesis, Victoria University of Manchester, 1979; Lockhart, L., "*Hasan-i Sabbah and the Assassins*", BSOS, 5 (1928-1930), ss. 689-696; Canard, M., "Le Imperialism Das Fâtımî des Et Leur Propaganda", *Anneles De L'Institut D'Etudes Orientales, Tome*, VI, 1942-1947, ss. 156-193; Ebû Nida, *The Revolt of the Agha Khan Mahalatti and the Establishment of the Nizari İmâmat in India*. B.A. thesis, Victoria University of Manchester, 1979; Fyzee, A.A., *The İsmaili Law of Wills*, London 1933; Galib, Mustafa, *A'lamu'l-İsmâiliyye*, Beyrut 1964; Ivanow, Wlademir, *İsmâilî Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. London 1942; Ivanow, "The Organization of the Fatimid Propaganda", *SBBRAS*, 15 (1939), ss. 1-35; Ivanow, *The Allaged Foundur of İsmâilism*, Bombay 1946; Öz, Mustafa, *Nizarî İsmâilî Mezhebinde Ağa Han Dönemi*, M.Ünv., İstanbul 1986, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

İsmâîlîliğinin geleneğini sürdüren Mustalîler siyasi önemlerini yitirmelerine karşılık, Nizarîler Hasan Sabbah (518/1124) önderliğinde İran'da küçük ama oldukça etkili bir devlet kurmuşturlar. Dönemin siyasî ve dinî yaşamında dikkate değer bir rol oynayan bu devlet, Selçukluların da en büyük rakiplerinden biri olmuştur. Moğol istilası karşısında tutunamayan Nizarîlerin kalıntıları Memlüklüler tarafından ortadan kaldırılmıştır. Fâtımî ve Nizarî devletinin yıkılmasından sonra İsmâîlîler daha önce sahip oldukları önemli konumu bir daha elde edememişlerdir.

2. İsmâîlî Düşünce Sisteminin Dürzîliğe Etkisi

Dürzîler tarafından kutsal metinler olarak kabul edilen Dürzî Risâlelerini ve bu risâlelerde yer alan öğretileri incelediğimiz zaman Dürzî inanç esaslarının arka planında İsmâîlî din anlayışının olduğu görülmektedir. Bu fikirlerin olgunlaşmasında ilk dönem İsmâîlî yazarlar da büyük katkı sağlamışlardır. Dürzî mezhebinin görüşlerinin şekillenmesinde Yeni Eflatunculuk, Hermetizm, Hint düşüncesi, Zerdüştlük, Maniheizm gibi dinî ve felsefî akımların etkisi olsa da bunların Dürzî öğretilere yansımasının daha ziyade İsmâîliyye aracılığıyla olmuştur. Bu çerçevede biz daha ziyade İsmâîliyyenin din anlayışını ortaya koyup, bunun Dürzîlik üzerindeki tesirlerini tespit etmeye çalışacağız.

İsmâîlîlere göre her görünenin ardında görünmeyen bir bâtınî gerçek bulunmaktadır. Bu sebeple kutsal metinlerde lafzî manaların yanı sıra bir de herkesin anlayamayacağı gizli gerçek anlamlar vardır. Bu bâtınî mana ancak bir gizlilik yemini ile mezhebe girmiş olan seçkinler tarafından anlaşılabilir. Mezhebe giriş ancak birtakım aşamalardan geçtikten sonra gerçekleşir. İsmâîlîlere göre dinî hükümler peygamberlere bildirilmiş olsa da bu hükümlerin açıklanıp yorumlanması ancak peygamberlerin vasisi olan imâmlar tarafından yapılabilir.[28] Günahlardan masum olan, yanılmaz İsmâîlî imâmların sahip olduğu bu özel bil-

28 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. M. Münîr Dımeşkî, Kahire 1921, 110; Gazzâlî, *Batınîliğin İç Yüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993, 7; Ivavow, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, Bombay 1946, 33-36; Sami Nasîb Makarem, *The Doctrine of the İsmâîlîs*, London 1972, 35 vd.; Heinz Halm, *The Fatimids and their Tradition of Learning*, New York 1997,17 vd.

giler, mezhebe belli aşamalar sonucunda girebilenlerin dışındaki kimselere açıklanamaz.[29] Böylece İsmâîlîlere göre yeni bir takiyye anlayışı ortaya çıkmıştır. Olduğundan farklı görünmenin yanı sıra mezhebin yüce hakikatlerini ve sırlarını mezhep dışından olan kimselere açıklamama sorumluluğu da getirilmiştir.

Dürzîler de tıpkı İsmâillîlerde olduğu gibi mezhebe girmeden önce yemin ederler[30] ve mezhebe giriş büyük bir gizlilik içerisinde gerçekleşir. Hamza b. Ali, risâlelerinde taraftarlarına inançlarını, kendilerinden olmayanlara karşı gizlemelerini tavsiye etmiştir.[31] Dürzîler inançlarını Dürzî olmayanlardan saklarlar ve bunu takiyye olarak kabul etmezler. Bundan dolayı Dürzî Risâlelerinde yazılanların başkalarına açıklanması en büyük günah olarak kabul edilir.[32] Böylece Dürzîlikteki bu gizliliğin İsmâiliyye'den daha sıkı olduğu görülmektedir. İsmâiliyye'de tebliğ süreci devam ederken Dürzîlikte dâvete giriş yolu kapanmıştır. Yani mezhebe giriş 434/1042 yılında Muktena Bahâeddîn'in *Menşûru'l-Gaybe*[33] adlı risâlesiyle son bulmuş ve mezhep yer altına çekilmiştir.

İsmâîlîlere göre, dinî metin ve hükümlerin bâtınî anlamları, İsmâîlîliğin önemli özelliği olan sembolik, alegorik ya da bâtınî yorumlama ile ortaya çıkarılabilir. Bâtını zâhirden çıkarmak olan te'vîl, yine bir yorum biçimi olan tefsirden farklıdır. İsmâîlîlikteki bu te'vîl ile *zâhirden bâtına, şeriattan hakikate, görünüşten hakiki gerçekliğe, ilahî mesajın lafzından bâtınî anlamına, sembolden sembolize edilenin kendisine geçiş sağlanmaya* çalışılmaktadır.[34] Zâhir-bâtın ve tenzil-te'vîl gibi kavramlar İsmâîlî düşünce içerisinde merkezî bir yer oluşturmaktadır. Erken dö-

29 İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk b. Ebi Ya'kûb (385/995), *el-Fihrist*, thk. Şeyh İbrâhîm Ramazân, Beyrut 1997, 235; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 227 vd.; el-Hammâdî, Muhammed b. Mâlik b. Ebi'l-Fadâil el-Yemânî (470/1077), *Keşfu Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ahbâru'l-Karâmita*, nşr., İzzet el-Attâr el-Hüseynî, yrz. 1939, 40 vd.

30 5. Risâle, *Misaku Veliyyi'z-Zemân*.

31 74. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi İzâhi't-Tevhîd*.

32 33. Risâle, *Risâletü't-Tahzîr ve't-Tenbîh*.

33 Dürzî Risâlelerinin sonuncusudur. Bu Risâle ile mezhebin görüşleri kemale ermiştir.

34 el-Hammâdî, *KeşfuEsrâr*, 41-42; Wlademir Ivanov, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, 23-25; Daftary, *İsmâîlîler*,169; M.G.S. Hodgson, "Batıniya", *EI2*, I/1098-1100.

nem İsmâîlîler ile Gulât içinde, bâtının zâhirden daha üstün olduğunu kabul etme anlayışı hakimdir. Dürzîliğin teşekkül sürecinde önemli yere sahip olan kişilerin de bu tür anlayışlardan etkilendiği görülmektedir. Dürzî mezhebinin kurucusu olan Hamza b. Ali, zâhir-tenzil ehli olarak Sünnîleri, bâtın-te'vîl ehli olarak da İsmâîlîleri göstermektedir. Ancak o da bir risâlesinde İsmâîlîler tarafından kabul edilen İslâm'ın yedi şartının zâhir ve bâtın anlamlarını vermektedir.[35] Hamza ile birlikte diğer risâle yazarlarının da, te'vîl metodunu sıkça kullandığı görülmektedir. Ancak Hamza, taraftarlarına seslenirken zâhir ve bâtının, Hâkim Biemrillâh tarafından feshedildiğini, hakiki din olan Tevhîd içerisinde artık bunların yeri olmadığını söylemektedir.[36] Onun, İsmâîlîlerin bâtınî anlayışlarını ve onların te'vîl metodunu kullanmalarını reddetmesine karşılık kendisinin amacına ulaşmak için onların metodunu kullanma hususunda hiç tereddüt göstermediği anlaşılmaktadır.[37]

İsmâîlîlerin, her biri bir nâtık tarafından başlatılan ve farklı uzunluklarda yedi dönemden oluşan döngüsel bir tarih anlayışları vardır.[38] Bu tarihin ilk altı dönemi, kendilerine Ulu'l-Azm denilen ve kitap indirilen peygamberler tarafından başlatılmıştır. Bu peygamberler Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ ve Muhammed'dir.[39] Bu nâtıkların her birinin, getirdiği mesajların bâtınî anlamlarını açıklamakla görevli olan vasileri bulunmaktadır. Bunlara *esâs* veya *sâmit* de denilmektedir. Mesela, Âdem için Şît, Nûh için Sâm, İbrâhim için İsmâil, Mûsâ için Harun ya da Yûşâ, Îsâ için Semî el-Safâ, Muhammed için Ali vasi olmuştur. Bu vasî ya da esâstan sonra bunları takip eden yedi imâm gelmektedir. Her peygamberlik döneminin yedinci imâmı önceki

35 6. Risâle, *el-Kitabü'l-Ma'rûf bi'n- Nakdi'l-Hafiyyi.*
36 6. Risâle, *el-Kitabü'l-Ma'rûf bi'n- Nakdi'l-Hafiyyi.*
37 Krş., Brayer, *Druze Religion*, 20-21.
38 Sicistânî, Ebû Ya'kup b. İshâk b. Ahmed (353/964), *Kitâbü'l-İftihâr*, thk. Mustafa Galip, Beyrut 1980, 61-62; Daftary, *A Short History of Ismailis*, Edinburg 1998, 53, 149.
39 Sicistânî Âdem'i Ulu'l-Azm denilen peygamberlerden saymaz. Bkz., *Kitâbü'l-İftihâr*, 59; İsmâîlîlerden bazıları ise Ali ve Muhammed b. İsmâil'i de Ulu'l-Azm'a dahil ederek bunların sayısını yediye çıkarırlar. Bkz., en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 73; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 83-84; Daftary, *A Short History of Ismailis*, 53-54.

nâtıkın şeriatını ortadan kaldırarak bir sonraki çağı başlatan nâtık olmaktadır. Muhammed b. İsmâil, Hz. Muhammed tarafından başlatılan dönemin yedinci imâmı olup, yeniden ortaya çıktığında nâtık olacak, mehdî ve kâim sıfatlarıyla insanlık tarihinin son ağını başlatacaktır. Ayrıca onda, esasın vasıfları da bulunacaktır. Bu dönemde yeni bir din getirilmeyecek, önceki dinlerin gizli yanları açıklanarak saf ve manevî bilgi çağı başlayacaktır.[40] Bu fikirlerin aynısını az bir nüansla Dürzîlerde de görebilmek mümkündür.

Dürzî tarih anlayışı, İsmâilî tarih anlayışı ile büyük oranda benzeşmektedir. Buna göre tarih, önceki dini veya şeriatı feshederek, yenisi başka bir nâtık tarafından başlatılan bir dönemler silsilesi olarak kabul edilmektedir. Bütün bu silsile İsmâiliyye'ye göre Mehdînin, Dürzîlere göre de Hâkim'in ortaya çıkmasıyla sona ermektedir.[41] Dürzîler daha önce gelmiş olan şeriatların tamamını bâtıl olarak görürler. Hamza ve Muktenâ Bahâeddîn'in âhir zaman hakkında söylemiş olduğu, hakiki inananların kendi ecrini alacağı, dünyevî bir cennetin geleceği[42] fikri tamamen İsmâilî literatürde mevcut olan şeylerdir.

İsmâilîlere göre, Muhammed b. İsmâil dünyayı adaletle yönetecek ve maddî dünyanın sona ermesiyle insanlığın yargılayıcısı olacaktır. Onun Kâimu'l-Kıyâme yani kıyamet gününün imâmı olmasıyla insanlık tarihinin sonu gelmiş olacaktır. Ancak Muhammed çağının süresinin uzunluğu, bu çağda gelecek imâmların sayısı ve özellikleri hakkında tartışmalar çıkmış; sonuçta el-Muiz döneminde son şeklini alarak Muhammed çağında imâmlar silsilesi yedili gruplar halinde kıyamete kadar uzatılmıştır.[43] Dürzîlerde, İsmâililikteki İmâm Muhammed b. İsmâil'e yüklenen

40 İbn Havşeb Mansûru'l-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidaye*, thk. M.Kamil Hüseyin, Collectanea içinde, Leiden 1948, I/185-213; el-Kâdı en-Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, I/57-58; el-Kirmânî, *Te'vîlü'd-Deâim*, 179-182.

41 34. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûmetü bi'l-Î'zâr ve'l-İnzâr*.

42 15. Risâle, *er-Risâletü'l-Dâmiga fi'r-Redd alâ Fâsıki'n-Nusayrî*; 69. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mi'râci Necâti'l-Muvahhidîn*.

43 en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 61-63; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 83-85; Daftary, "Dawr", *EIr*, VII/151-153; Paul Walker, "Eternal Cosmos and Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", *IJMES*, 9 (1978), 355-366.

konum bir kademe daha yükseltilerek benzer şekilde ilah kabul edilen Hâkim Biemrillâh'a verilmiştir.

Kur'an'da ismi geçen Hâbil, Kâbil, Hûd, Sâm, İbrâhim, İshâk, İsmâil, Ya'kûp, Yûsuf, Mûsâ, Harûn, Yahyâ, Zekeriyyâ, Meryem, Îsâ, Lokmân gibi bütün bu kişiler nâtıklar gibi (Nûh), Vasiler gibi (Şît), imâmlar gibi (Zekeriyya) veya Hüccetler gibi (Meryem), İsmâîlîlikte nasıl bir rol üstlenmişlerse Dürzîlikte de aynı rolleri almışlardır. Ancak Dürzîler bu şahsiyetleri yanlış şeriatlerin temsilcileri olarak görürler.[44]

İsmâîlî akîdesine göre, peygamberler ve imâmlar değişik zamanlarda ve farklı şekillerde zuhur etmişlerse de bunların asılları birdir. Âdem, Nûh, İbrâhim, Îsâ ve Muhammed hepsi insan şeklinde ve farklı dönemlerde dünyaya gelmiş olan nâtıklardır ve bunların hepsi aslında tek kişidir. Bu anlamda Dürzî mezhebinin kurucusu sayılan Hamza b. Ali'nin muhtelif zamanlarda Şatnil, Pisagor, Elyesa, Şuayb, Mesih Yesû, Selmân-ı Farisî olarak dünyaya gelmesi[45] İsmâîlîlikteki bu anlayışın tipik bir yansıması olarak görülebilir.

Tenâsüh inancı Fâtımî İsmâîlîlerinin akîdesine yeni bir şekil alarak girmiş ve *Nazîretü'd-Devr* olarak adlandırılmıştır. İsmâîlî Gulât içerisinde tenâsüh inancı çeşitli şekillerde kendini gösterir. Her ne kadar el-Kirmânî *Râhatü'l-Akl*'da, ruhun kendi bedeninden önce varolduğu veya onun en sonunda saflık derecesine ulaşıncaya kadar bir bedenden diğerine geçtiği hususundaki tenâsüh fikrine inananların görüşlerini çürütmekte ise[46] de erken dönem İsmâîlî kaynaklarda tenâsüh inancının var olduğu da bilinmektedir. Hamza b. Ali, ilk İsmâîlîlerden aldığı tenâsüh görüşünü geliştirerek yeniden yorumlamış ve buna da *takammüs* [47] adını vermiştir. Ona göre, ruh ölmez ancak gömlek değiştirir gi-

44 Bkz., Brayer, *Druze Religion*, 14.
45 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*
46 el-Kirmânî, Hüccetü'l-Irakeyn Ahmed Hâmîdü'd-Dîn (411/1020), *Râhatü'l-Akl*, thk. M. Kamil Hüseyin-M. Mustafa Hilmi, Kahire 1953, 359-389; krş., en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 39-40; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 48-49; eş-Şehristânî, *el-Milel*, 1/175; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 208-212.
47 67. Risâle, *er-Risâle min Dûni Kâimi'z-Zemân.*

bi cisim değiştirir ve bu geçiş sadece insandan insana olur;[48] Yine bu anlayışa göre, bu alem bir defada yaratılmıştır ve bu sebeple insanların (ruhların) sayısında artma veya eksilme olmaz, bütün dönemlerde insanların sayısı eşittir.[49]

Dürzî inancının kökenleri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan David R. W. Brayer'e göre Hamza ve et-Temîmî, doğulu büyük İsmâîlî filozofları çok iyi biliyorlardı. Onlardan aldıkları fikirlerle yeni bir mezhep inşa etmişlerdir. Brayer, örnek olarak *Sâbık'ın dinginliğin ve soğukluğun kaynağı, Tâlî'nin hareket ve sıcaklığın kaynağı olmasını motamot tekrar etmişlerdir. Ulu'l-Azm olan peygamberler sıralanırken Ebû Hâtim ve el-Kâdı en-Nu'mân gibi et-Temîmî de Âdem'i bunların içinde saymamıştır*[50] dedikten sonra Dürzîlerin tüm akîdelerini ele alarak bunların İsmâîlîlikle tamamen örtüştüğünü ifade etmektedir.[51] Brayer'e göre, Dürzîliğin İsmâîlî fikirlerle beslendiğine en güzel örnek ise İsmâîlî metinlerin ilk örneklerinden olan ve Nizarîler tarafından korunan *Ümmü'l-Kitab*[52] adlı eserdeki fikirlerin aynısının Dürzî inançlarında da bulunmasıdır. Dürzî metinlerindeki gibi, bu kitapta akl, nefs, cedd, feth ve hayalden oluşan beş kozmik varlıktan söz edilir.[53] Selmân ve Mikdâd'ın[54] özel öneminden ve Selmân'ın Muhammed üzerindeki üstünlüğünden bahsedilmektedir. Ruh gücünden ve cehennemin ruhsal yorumundan bahsedilmektedir. Zıdd, aynı zamanda Hâris veya Firavun olup iyilik ile kötülük arasında devam eden bir mücadele vardır. Asıl benzerlik ise Hamza ve et-Temîmî'nin Âdem hikayesindeki anlatımında görülmektedir. Hem *Ümmü'l-Kitap*'ta hem de Dürzî Risâlelerinde üç Âdem'den söz edilmektedir. Dürzîlikte bunlar, kendisi akl olan Âdem es-Safâ, Âdem el-Âsi ve Âdem el-Nâsi diye isimlendirilir. Hamza öğretilerine göre Âdem el-Asi ve Âdem en-Nâsi cennete yerleştirilmiş an-

48 Krş., el-Hamdânî, *A Compendium of İsmaili* XI/218; De Vaux, "Tenâsüh", *İA*, XII-I/159.
49 67. Risâle, *er-Risâle min Dûni Kâimi'z-Zemân.*
50 Brayer, *Druze Religion*, 10.
51 Brayer, *Druze Religion*, 5-27.
52 Ivanow tarafından *Der Islam*, 23 (1936), 1-132 sayfaları arasında yayınlanan bu eserin yazarı meçhuldür ve hangi yüzyılda yazıldığı bilinmemektedir. Ivanow'a göre 5/11. yüzyıldan önce yazılmıştır.
53 Yazarı Mechul, *Ümmü'l-Kitâb*, ed. Wiladimir Ivanow, *Der Islam*, Berlin 1936, 103.
54 Dürzîlere göre bunlar akl ve nefsin tecessümüdürler.

cak bunlar yılan ve tavus vasıtasıyla Âdem es-Safâ'ya karşı isyan etmek üzere yoldan çıkarılmışlardır. Bu iki Âdem derecelerini kaybetmiş olup ancak Âdem es-Safâ'nın Tanrı'ya yalvarmasıyla tekrar eski derecelerini elde etmişlerdir. *Ümmü'l-kitap*'ta ise yılan, tavus, Âdem ve Havva birlikte cennetten kovulurlar. Ayrıca Âdem'in yeryüzüne indiği yer ve daha sonraki gelişmelerde de benzerlikler söz konusudur.[55] *Ümmü'l-Kitap*'ta yer alan fikirleri bire bir Dürzî Risâlelerinde görmek mümkündür.

Dürzî Risâlelerinde buna benzer birebir örtüşen bir çok İsmâîlî fikir bulmak mümkündür. Bunun en güzel örneği hudûdlar silsilesinde görülmektedir.[56] Dürzî teolojisini oluşturan Hamza, hudûdların izahı konusunda tamamen İsmâîlî yazarlara bağlı kalmıştır.[57] Hamza, aşırı uç İsmâîlî fikirler arasından aldığı bazı öğretileri geliştirerek yeni yorumlar yapmakla yetinmiştir. *En yüksek hudûdun insan formatında cisimlenmesi* fikrinde olduğu gibi, Hamza'nın öğretilerindeki *hudûdun yaratılması ve zıddın mahiyetinin* aynısını İsmâîlî öğretilerde bulmak mümkündür. Hamza'ya göre aklın kibiri o anda zıddın görünmesine ve sonra da onu kuşatmak üzere beş hudûdun sonraki görünüşüne yol açmıştır. İblis olarak zıdd, aklın Âdem olarak tecessümüne karşı isyan eder. Bunun gibi cedd, feth, hayal gibi mertebeler İsmâîlî öğretisinden olduğu gibi alınarak yeniden şekillendirilmiştir.[58] Hudûdun yaratılması ve yeryüzünde aklın görünmesi arasındaki periyot hakkında Hamza ve takipçileri üç yüz kırk üç milyon sene gibi bir periyottan bahseder. Kullanılan kavramlar İsmâîlî literatüründe var olan kavramlardır ve bu fikirler ilk İsmâîlîler tarafından ortaya atılmış olan fikirlerdir.[59]

55 *Ümmü'l-Kitâb*, 35, 50, 56, 66, 72-78, 89-91.
56 İsmâîlîlik ile Dürzîlikteki hudûd silsilelerinin karşılaştırmaları için bkz., Brayer, *Druze Religion*, 18; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, II/236.
57 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*; krş., es-Sicistânî, *Risâletu Tuhfeti'l-Müstecîbîn*, 18-20; Ivanow, "The Organization of the Fatimid Propaganda", *SBBRAS*, 15 (1939), ss. 1-35; Stern, "Cairo as the Centre of the Isma'ili Movement", in *Colloque International Sur Histoire du Caire*, ss. 437-450; Makarem, 'The Philosophical Significance of the Imam in Ismailism', *Studia Islamica*, XVII (1967), 45-46.
58 Krş., es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*,thk. Mustafa Galib, Beyrut 1980, 43-44.
59 es-Sicistânî, *Risâletu Tuhfeti'l-Müstecîbîn*, 18-20; el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, 256; krş., Brayer, *Druze Religion*, 7-8.

İsmâîlîler, sayıları kendilerine dinî bir esas olarak alıp bununla imâmet anlayışlarını ispat etmeye çalışırlar ve bu doğrultuda mezhebin esaslarını yedi ve on iki rakamı üzerine inşa ederler. Allah kâinâtı yedi günde ve gökyüzünü de yedi kat olarak yaratmıştır. Ayrıca on iki sayısı da onlar için önemlidir, on iki burç vardır. Aylar on ikidir ve İsrailoğulları on iki kola ayrılmışlardır. Bu sebeple İsmâîlî dâilerin görev aldıkları bölgeler *Cezâirü'l-Arz* adı altında on iki bölgeye ayrılmıştır.[60] İsmâîlîler gibi sayılara oldukça önem veren Hamza, İsmâîlîlikte yer alan bu görüşleri alarak kendi öğretisine uyarlamıştır.[61] Hatta inanç sisteminde bulunan sıdk kelimesi, hesaplama tutsun diye sad yerine sin harfi ile yazılmıştır.[62] Böylece hudûdların sayısı ebced hesabına göre 164 olarak çıkartılmıştır.

İsmâîlî davetin başında Dâi ed-Duât ve on iki bölgede görevli on iki hüccet bulunmaktadır.[63] Bunlardan sonra gelen her dâinin mertebeleri ve bu mertebelerin adları vardır. ed-Dâi el-Belâğ, ed-Dâi el-Mutlak ve ed-Dâi el-Mahdûd gibi bu makamların altında ise ma'dun denilen yardımcı dâi makamları bulunmaktadır. Bu makam da yine el-Ma'dun el-Mutlak ve el-Ma'dûn el-Mahdûd şeklinde iki mertebeye ayrılır. Dâi el-Mutlak davaya yeni girenlerden alınan yemini yerine getirirdi. Mukâsir de denilen Ma'dun el-Mahdûd ise davaya yakın insanları tespit ederek mümkünse davaya kazandırırdı. *el-Müstecîb* ise İsmâîlî daveti kabul eden topluluğa verilen isimdir.[64]

Dürzîler de bu örgütlenme biçiminin aynısını alarak kendi sistemlerinde kullanmışlardır. İsmâîlîlikteki gibi özel olarak eğitilen dâilerin sadece kendi öğretileri hakkında değil diğer din ve mezheplerin öğretileri hakkında da bilgi sahibi olması, liderlik

60 el-Kâdı en-Nu'mân, *Te'vîlü'd-Daâim*, II/74 ve III/48-49; el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, 134-139; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 42; S.M. Stern, "Cairo of the Centic of Ismaili Movement", *Studies in Early Ismailism*, Jerusalem 1983, 247-248; Muhammed Saîd Cemaledin, *Devletü'l-İsmâîliyye fî İran*, Kahire 1975, 27.
61 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*.
62 8. Risâle, *Misâku'n-Nisâ*.
63 el-Müeyyed fi'd-Dîn, Hibbetullah eş-Şîrâzî (470/1077), *es-Sîretü'l-Müeyyed fi'd-Dîn Dâi'd-Duâd tercemetü Hayâtihî bi Kalemihî*, thk. Muhammed Kamil Hüseyin, Kahire 1949, 121.
64 es-Sicistânî, *Risâletu Tuhfeti'l-Müstecîbîn*, 18-20; el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, 256.

vasıflarına sahip, bulunduğu bölgenin dilini bilen ve örgütçü yeteneklere de haiz olması gerekmektedir.[65] Bu özelliklerinden dolayı Dürzî inancının ilk hudûdları da olan beş dâi, Dürzî Risâlelerini oluşturmuştur. Dürzî Risâlelerinde Kur'an'ın yanı sıra Tevrat ve İncil'den de devamlı alıntılar yapılması, bu dinlerin ne kadar iyi bilindiğini göstermektedir. Muktenâ Bahâeddîn'in Bizanslılara gönderdiği risâlelerde onların Mesih ile ilgili görüşlerini dellileriyle çürütmeye çalışması, bu duruma örnek oluşturmaktadır.[66]

İsmâîlîlerde tefsir ve hadis ilimlerine diğer mezhepler kadar önem verilmez. Çünkü yaşayan imâm gerçek bilginin taşıyıcısı ve Kur'an'ın zâhirî ve bâtınî anlamlarını açıklamakla yetkili tek kişidir. İmâm ayetleri te'vîl ettiği için ayrıca tefsir ilmine gerek yoktur. Bu sebeple onlar imâmlara *Kur'anu'n-Nâtık* ismini verirler.[67] Bu anlayış kısmen Dürzîlere de yansımıştır. Çünkü Dürzî Risâleleri, Kur'an'ın tefsiri gibi görülmüş hatta onun yerine ikame edilmiştir. Risâlelerde Dürzî öğretisi anlatılırken yeri geldikçe Kur'an ve hadislerden az da olsa referans alınmıştır. Dürzî anlayışa göre risâlelerin konumu Kur'an'dan üstündür. Çünkü Hamza'nın ve diğer hudûdların konumu Hz. Muhammed'in konumundan üstün bulunmaktadır.

İsmâîliyyedeki Allah inancı ve yaratılış görüşünün de Dürzî akîdenin şekillenmesinde büyük etkisi olmuştur. İsmâîliyyeye göre; Allah'ın hiç bir sıfatı yoktur ve o vasfedilemez. Allah, hayat sıfatı olmadan Hayy, kudret sıfatı olmadan Kâdir, işitme ve görme sıfatı olmadan Sem'i ve Basar'dır.[68] O ne bir cisimdir ve ne de maddî bir cisme sahiptir. Onun zıddı ve benzeri de yoktur, hiç bir kelime onu tam olarak ifade edemez. Allah için mevcut,

65 Bir dâide bulunması gereken özellikler için bkz., el-Kâdı en-Nu'mân, *Kitâbü'l-Himme fî Adâb Etbaü'l-Eimme*, thk. M.Kamil Hüseyin, Kahire 1948, 136-140.

66 53. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kustantiniyye*; 54. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Mesîhiyye*; 55. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Taakkûb.*

67 el-Kâdı en-Nu'mân, *Deâimu'l İslâm*, thk. Âsaf Ali Asgar Feyzî, Kahire 1951, I/25-27; krş., Daftary, *İsmâîlîler*, 266; Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, 18-19.

68 el-Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (377/987), *Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, İstanbul 1936, 15-16.

gayr-ı mevcut, alim, cahil, kadîm gibi sıfatların kullanılması şirktir. O tüm sıfatlardan münezzehtir.[69] Onun hakkında olumlu olumsuz hiç bir nitelendirmede bulunulamayacağı gibi ona, her hangi bir zaman ve mekan da izafe edilemez.[70] Allah hareket halindeki varlıkların yaratıcısı ve hareket ettiricisidir. Tüm varlıkların illeti odur. Onun başkasına ihtiyacı yoktur ve o bütün her şeyi yoktan yaratır. İsmâîlîlere göre bu bağlamda yaratma şu şekilde gerçekleşmiştir; Allah kadîm ve muhdis değildir. Kadîm onun emri, muhdis ise onun yaratmasıdır. O ilk önce eksiksiz bir varlık olan ilk Akl'ı yaratmıştır.[71] O vücuttur, ilk yaratılandır, vahdettir, ezeldir, ilimdir, kudrettir vb. şekilde nitelendirilebilir.[72] İlk Akl'ın kendi zatıyla sevince boğulması sonucunda yaydığı nurdan Akl-ı Sânî yaratılmıştır. İlk Akl'dan yaratılan varlıklardan biri de Heyûla'dır. *Kalem* olarak da bilinen Akl-ı Sânî'nin çizdiği suretleri kabul ettiği için buna *levh* adı da verilmiştir.[73] Daha sonra dirilme alemindeki yüce değerleri ifade eden ulvî harfler, tabiat, felek ve arş-ı âla yaratılmıştır.[74] Bu yaratılış nazariyesi oldukça geniş bir şekilde el-Kirmânî'nin *Râhatü'l-Akl* adlı eserinde anlatılmakta[75] olup bu fikirlerin Dürzî akîdesine büyük etkisi olduğu kesindir.

Dürzî mezhebinin dolayısıyla da Hamza öğretisinin en önemli özelliği Tevhîd anlayışıdır. Onlar, Tevhîdi doğru anlama iddialarından dolayı kendilerini Muvahhid olarak isimlendirmektedirler. Tevhîdi doğru anlama iddiası başta Mu'tezile olmak üzere bir çok mezhep tarafından ortaya atılmış bir iddiadır. Hamza'nın ortaya koyduğu öğretisinde, Tanrı'nın insan formatında göründüğü, iyilik ve kötülüğe ait düalist bir sisteme nezaret et-

69 el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, 130; , *Kitâbü'l-İftihâr*, 33; Nâsır-ı Hüsrev (V/XI. Asır), *Six Chapters or the Book Enlightenment*, çev. W. Ivanow, St. Petersburg 1949, 1-2.

70 el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, 134; el-Kirmânî, 'Risâletü Usbû' Devri's-Setr', *Erba' Resâil İsmâiliyye*, thk. Arif Tamir, Selemiye 1952, 62.

71 Nâsır-ı Hüsrev, *Six Chapters*, 4; krş., 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*.

72 el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, 158; krş., Şihabuddîn Ebû Firâs, Risâletü Metâliu'ş-Şumûs fi Ma'rifeti'n-Nufûs, *Erba' Resâil İsmâiliyye*, thk. Arif Tamir, Selemiye 1952, 36.

73 el-Câbirî, *Arap Aklı*, 288; krş., el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, 226.

74 es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 42; krş., Nâsır-ı Hüsrev, *Six Chapters*, 42; Bedevî, *Mezâhib*, II/219; Ebû Firâs, *Risâletü Metâliu'ş-Şumûs fi Ma'rifeti'n-Nufûs*, 38.

75 el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, 232 vd.

tiği iddiası yer almaktadır. Ancak buna rağmen o, Tanrı'nın ilahî mahiyetini anlamanın mutlak imkansızlığına da daima vurgu yapmıştır. Onun insan formatındaki tezahürleri, ilahî mahiyetini asla anlamaya elverişli olamaz.[76]

el-Kâdı en-Nu'mân gibi Fâtımî İsmâîlî yazarlarının şiddetli eleştirilerine rağmen imâmın ilahî olduğu iddiası erken dönem İsmâîlîlik içerisinde vardır.[77] Hâkim döneminde en mutedil İsmâîlîler bile Hâkim'e özel bir pozisyon vermektedirler. el-Kirmânî *Risâletü Mebâsîmü'l-Beşârât bi'l-İmâm Hâkim Biemrillâh* adlı eserinde Hâkim'in kendinden önce hiç kimsenin yapamadıklarını yaptığını, İslâm'da bazı şeyleri tamamlayabildiğini iddia eder ve ebced hesabıyla bunu delillendirmeye çalışır. Ancak onun sadece bir imâm olduğuna da daima vurgu yapar.[78] Özellikle İsmâîliyye'deki '*Allah'ı tanıma, zamanın imâmını tanımadır*', '*İmâm bedenen, sıradan fanî bir insana benzer, fakat onun ilahî tabiatını kimse bilemez*', '*Onun sözü Allah'ın sözüdür*' şeklindeki anlayışlar gelişerek Dürzîlikte imâmın ulûhiyyetine kadar götürülmüştür.[79] Dürzîlere göre ilahın tecellî edebileceği en kutsal mekan imâmların bedenidir. Bu sebeple de Tanrı, Hâkim Biemrillâh'ın bedeninde tecellî etmiştir.[80]

Hamza, risâlelerinde yaratmadan bahsederken İsmâîlî filozofların[81] kullandığı ibda ve inbias terimlerini kullanır. İbda daha çok, yoktan bir şey yaratma için kullanılırken, inbias daha yüce olandan bir şeyin çıkması, taşması veya sudûr etmesi için kullanılır. Ancak bu, irade dışında zorunlu olarak gerçekleşir. Hamza, Akıl'dan Nefs'in, Nefs'ten Sâbık'ın çıkmasını açıklarken İsmâîlî filozofların kullandığı manaya sıkıca bağlı kalmıştır. Bir

76 9. Risâle, *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-Tevhîd*; 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*.

77 İsmâîliyyede imâmın ilahlaştırılması üzerine örnekler için bkz., Makarem, *Imam in Ismailism*, 41-53; krş., Stern, "Heteredox İsma'îlism at theTime of al-Mu'izz" *BSDAS*, XVII (1955), ss. 10-35.

78 el-Kirmânî, "Risâle Mebâsimü'l-Beşâerât bi'l-İmâm Hâkim Biemrillâh", *Mecmûatü Resailü'l-Kirmânî*, Mustafa Galib, (Beyrut 1982), içerisinde, ss. 113-133.

79 Krş., Hollister, John Nerman, *The Shia of India*, London 1953, 242-243; Makarem, *Imam in Ismailism*, 42-43.

80 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*.

81 es-Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*,34-35; Nasır-ı Hüsrev, *Six Chapters*, 4.

risâlesinde Akl'ın yaratılmasını izah ederken ibda'yı kullanır. '*Kendi nurundan Akl'ı yaratmıştır (ibda)*'.[82] Bir başka risâlesinde[83] ise hudûdların yaratılmasını açıklarken aynı kelimeyi kullanır. Ayrıca Hamza İslâm filozoflarının kullandığı sebep ve illeti kullanırken illeti ilk neden yani Akıl için, sebebi de her hangi ikincil neden için kullanır.[84] Heyûla ve madde kavramlarına da hemen hemen İsmâilî filozoflarla aynı anlamları yükler.[85] Ona göre her şeyin heyulası veya beş elementin heyûlası akıldır.[86]

Hamza'nın risâlelerinde, Hâkim'in ilahlığından bahsetmek yerine onun kesinlikle bir imâm olmadığı üzerine vurgu yapılmıştır. Hâkim, hudûd sisteminin oldukça dışında ve ötesindedir. İmâmet makamı Hâkim'e değil onun tarafından seçilen imâma (kendisine) aittir. Buna göre artık imâmın Fâtımî soyundan olmasına gerek kalmamıştır. Böylelikle Hamza'nın kurduğu öğretide İsmâîlîlik önemsiz bir konuma düşürüldüğü gibi devletin yönetimi ve ümmetin liderliği de dolayısıyla kendine kalmış oluyordu. İsmâîlîlerin imâmı olan Hâkim, Dürzîlerin Tanrı'sı olurken, yeni imâm Hamza da kıyamete kadar kendi koyduğu öğretisinde önemli bir yer işgal edecektir.

İsmâîlî fıkıh sistemi el-Kâdı en-Nu'mân'ın çalışmalarıyla oluşturulmuştur. İsmâîlîler diğer Müslümanlar gibi hukukun temel kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet'i kabul etmektedirler. İsmâîlîler, Peygamberin Ehl-i Beyt'ten gelen imâmları tarafından nakledilen hadislerle, imâmların bizzat sözlerini de hadis olarak kabul etmektedirler. İsmâîlî hukuk sisteminin odağında imâmet anlayışı bulunmaktadır. Çünkü onlara göre imâm, Kur'an'ın ve şeriatın bâtınî anlamlarını açıklamak noktasında tek yetkilidir. Bu sebeple imâm, Kur'an ve Sünnet'ten sonra üçüncü ve en önemli hukuk kaynağıdır. Dürzîlerde ise, inançlarının yegane kaynağı olarak risâleleri kabul etmektedirler. Çünkü onlara göre Hamza b. Ali, diğer dinleri nesh etmiştir. Hukukî mevzular, risâlelerdeki hükümlere ve Şeyhu'l-Akılların fetvalarına dayandırılır.

82 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
83 14. Risâle,*er-Risâletü'l-Mevsûmetü bi Sebebi'l-Esbâb.*
84 14. Risâle,*er-Risâletü'l-Mevsûmetü bi Sebebi'l-Esbâb.*
85 Krş., Sicistanî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 34-35; Nâsır-ı Hüsrev, *Six Chapters*, 4.
86 14. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûmetü bi Sebebi'l-Esbâb.*

Dürzîlerin, dinî tören şekilleri de İsmâîlîlikten esinlenerek oluşturulmuştur. Dürzîlerin Meclisleri ile Dâru'l-Hikme'deki toplantılarda çok büyük benzerlikler sahiptirler ve bundan dolayı onların Dâru'l-Hikme'deki benzer metotları benimsedikleri rahatlıkla söylenebilir.[87] Dürzîler Perşembe akşamları halvethane denilen yerde Ukkâlların liderliğinde toplanmaktadırlar. Bu toplantılar genel İslâmî törenlerden ziyade İsmâilî toplantılarına ve dinî törenlerine benzemektedir. Ayrıca Hamza, risâlelerini Hâkim'e onaylattığını iddia etmektedir.[88] Bu İsmâîlîlerdeki Dâî'd-Duât'ın vaazının resmi kabulü için Fâtımî halifesinin onayına sunmasıyla aynîlik taşımaktadır. Buna rağmen İsmâîlîler ile Dürzîler arasındaki en belirgin ayrılık toplum yapısında ortaya çıkmaktadır. Çünkü Dürzî toplumu Ukkâl ve Cuhhal[89] diye ikiye ayrıldığı gibi İsmâîlîlerden farklı olarak mezhep mensuplarının derece derece ilerleyişleri söz konusudur. Ayrıca mezhebe giriş ve çıkışların kapalı olması Dürzîlere has olan özelliktir.

Sonuç olarak Dürzî mezhebinin kurucusu olan Hamza b. Ali geliştirdiği akîdenin tamamına yakınını İsmâîliyyeden almıştır. Ancak İsmâîlîlerce *imâm* olarak kabul edilen Hâkim Biemrillâh'ı ilah mertebesine çıkarmıştır. Yani Hâkim Biemrillâh'ı Tanrı olan Bir'in tecessümü makamına getirerek bir nevi onu, kurduğu sistemin dışına itmiş ve kendisini Küllî Akl'ın tecessümü olarak ilan ederek daha aktif bir rol üstlenmiştir. Bunun neticesinde boşalmış olan imâmet makamına kendisini atamıştır. Böylelikle İsmâîlîlerin merkezinde yer alan imâm öğretisi tasfiye edildiği gibi imâmetin Ehl-i Beyt dışından birine gitmesine de kapı açılmıştır.

87 Bkz., Sâdık A. Assaad, *The Reing of al-Hakim bi Amr Allah*, Beyrut 1974, 161.
88 6. Risâle, *el-Kitabü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.*
89 Mezhebin prensiplerine sıkıca bağlı olan ve risâleleri okumasına izin verilen kimseler Ukkal olarak isimlendirilir. Cuhhâl, dinin gerçeklerine ve sırlarına vakıf olmayan kimselerdir. Dürzîlik hakkında çok az şeyler bilen Cahil bir Dürzî'nin, Hâkim'in ulûhiyyetine inanması ve onun bütün varlıkların yaratıcısı olduğunu kabul etmesi, Akl'ın (Hamza b. Ali) hududların sebebi olduğuna ve hudutların bütün maddî varlıkların kaynağı olduğuna inanması yeterlidir. Ayrıca yedi esası da bilmelidir. Cuhhalin Dürzî Risâlelerini okumaları yasaktır. Ancak şerhlerin bir kısmını ve basılı eserleri okuyabilirler. Cuhhalin sadece Kurban bayramı törenlerinde, Dürzî Risâlelerinden bir kısmını dinlemesine müsaade edilir. Bunlar Dürzî toplantılarda ilk oturumdan sonra çıkmak zorundadırlar.

B. HÂKİM BİEMRİLLÂH DÖNEMİNE KADAR FÂTIMÎLER

Dürzîlik, Fâtımîlerin altıncı halifesi Hâkim Biemrillâh zamanında ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Kahire, Dürzî fikirlerin temellerinin atıldığı ve aynı zamanda bu fikirlerin sistemleştirildiği bir merkez olarak karşımıza çıkmaktadır. Dürzîliğin ortaya çıktığı bu dönem, İslâm dünyasında mezhep mücadelelerinin yoğun olarak yaşandığı, bir takım felsefî akımların Müslümanlar arasında yaygınlaştığı bir dönem olmasının yanı sıra, sosyo-politik yönden de oldukça karmaşık bir görünüm sergilemektedir. Bu dönemde, İslâm coğrafyasında irili ufaklı onlarca hanedanlığın hüküm sürmesinin ötesinde, İslâm dünyasına hakim olmak isteyen, hatta her birisi hilâfetin kendi hakkı olduğunu iddia eden, Abbasîler, Endülüs Emevîleri ve Fâtımîler olmak üzere üç büyük devlet bulunmaktadır. Dürzîlik, İsmâîlîlik'ten neşet ettiği ve Fâtımîlerin altıncı halifesi Hâkim Biemrillâh'ı ilah kabul ettiği için, Fâtımîler döneminin sosyo-politik yapısını ve olaylarını ele alıp incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

İsmini, Hz.Peygamber'in kızı Fâtıma'dan alan Fâtımîler, İsmâîlî esaslar üzerine kurulmuştur. İsmâîlîler, İmâmiyyenin altıncı imâmı Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'in nass yoluyla halef tayin edildiğini kabul etmişlerdir.[90] İsmâil'in 145/762 yılında babası hayatta iken ölmesi[91] üzerine oğlu Muhammed b. İsmâil'i imâm olarak kabul etmişlerdir.[92] Bilahare gelen bir dizi gizli imâmlar sonucunda Ubeydullah el-Mehdî adıyla Fâtımî hilâ-

90 İsmâîlîler büyük kardeş varken küçük kardeşe veya kardeşten kardeşe imâmetin geçmesini kabul etmezler. Bkz., el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 80-81; en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 68-69.

91 Bazı İsmâîlîler İsmâil'in babası sağ iken öldüğünü kabul etmezler. Bkz., en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 68; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 79-80; Ebû Hâtîm er-Razî Ahmed b. Hamdân (324/936), *Kitâbu'z-Zine fi Kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*, thk. Abdullah Sellam es-Sâmerrâî, Bağdat 1988, 287; Mustafa Galib, *Târîhu Da'veti'l-İsmâîliyye*, Dımeşk 1953, 142-143.

92 İsmâil'in, babasının sağlığında öldüğünü kabul eden İsmâîlîler de vardır. Bkz., en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 68-69; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 80-81; İmâmiyye mensubu yazarlara göre ise İmâm Ca'fer, oğlunun cenazesinde kefeni kasten açarak ölü oğlunu kalabalık halk kitlesine göstermiştir. Bkz., el-Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer, *er-Ricâl*, thk. Muhammed b. el-Hasan el-Müstefavî, Meşhed 1348/ 1969, 376-378; en-Necaşî, *Kitâbu'r-Ricâl*, 296; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 334-335.

fetini kuracak olan Saîd'in, imâm olarak atandığı kabul edilmektedir.[93]

İsmâîlî dâilerden Ebû Abdillah eş-Şiî, bir hac mevsiminde Kutâme kabilesi mensupları ile tanışmış ve onları kendi inancına girmeleri hususunda etkilemiştir.[94] Ebû Abdillah eş-Şiî'nin faaliyetleri neticesinde Kuzey Afrika'da İsmâîlîlik hızla yayılmaya başlamıştır.[95] Ebû Abdillah eş-Şiî bir çok şehir ve kasabaya hakim olmuş ve bölgedeki Ağlebî hakimiyetini sarsmıştı. Ebû Abdillah eş-Şiî'nin başarılarından haberdar olan Ubeydullah el-Mehdî, onun daveti üzerine önce Ramle'ye, oradan da Mısır'a geçmiş[96] sonra da Kuzey Afrika'ya yönelmiştir.[97] Bölge Abbasîlerin otoritesinden uzaklığı sebebiyle Ubeydullah'ın amacını gerçekleştirebilmesi için uygun olup faaliyetlerini rahatça yürütebilirdi.[98] Ne var ki Ubeydullah el-Mehdî, Sicilmase'de yörenin emiri Elyesâ b. Midrar tarafından tutuklanarak hapsedilmiştir.[99] Bu arada Ebû Abdillah eş-Şiî, Kutâmelilerin desteği ile 296/909 yılında Rakkade'yi[100] alarak Ağlebî hanedanlığına son vermiş ve

93 Ivanow, *Rise of the Fatimids*, 41,57; Arif Tamir, *el-İmâme fi'l-İslâm*, Beyrut 1964, 183; Hüseyin, *Tâifetü'l-İsmâîliyye*, 18; Daftary, *İsmâîlîler*, 140.

94 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/30; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/78; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/151; Philip Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1995, IV/990.

95 Ebû Abdillah eş-Şiî'nin Afrika'ya gidişi ve faaliyetleri için bkz., el-Kâdı en-Nu'man, *İftitâhu'd-Da've*, 62-78; İbn Haldûn, *Kitabü'l-İber*, IV/32: en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/77-110; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VIII/30-46; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/51, 55-60; Seyyid, *ed-Da'vetü'l-Fâtımiyye*, 46-47; Mustafa Öz, "Ebû Abdillah eş-Şiî", *TDVİA*, X/85-87: ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye bi'l-Mağrib*, 82-115.

96 el-Kâdı en-Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 149-151; İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 35-37; el-Makrîzî, *İtti'âz*, 1/60-61; Seyyid, *ed-Da'vetü'l-Fâtımiyye*, 47-49.

97 el-Kâdı en-Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 149-154; İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 35-37; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/34 vd.; el-Makrîzî, *İtti'âz*, 1/60-61; Seyyid, *ed-Da'vetü'l-Fâtımiyye*, 48-49.

98 Seyyid, *ed-Da'vetü'l-Fâtımiyye*, 47-49.

99 el-Kâdı en-Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 154; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 7; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/38; İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 36;en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/101-102; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/62; Seyyid, *ed-Da'vetü'l-Fâtımiyye*, 49.

100 Kuzey Afrika'de Kayrevan yakınlarında bir belde olan Rakkade, Ağlebî hanedanlığının merkezi olmuştur. Bkz., Yakut el-Hamevî, Ebû Abdillah Yakut b. Abdillah er-Rûmî (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1977, 3/55.

Ubeydullah el-Mehdî'yi de kurtarmıştır.[101] 297/909-910 yılında Ebû Abdillah'la birlikte Rakkade'ye giren Ubeydullah, *Mehdî Li-dinîllah* ve *Emirü'l-Mü'minîn* lakaplarıyla kendisini halife ilan ederek,[102] Fâtımî hilâfetini resmen başlatmıştır. Kurulan bu hanedanlığın esas hedefi, İslâm dünyasına hakim olmaktır.[103] Fâtımîler bu amaçlarına daha kolay ulaşmak için kendilerinin Hz. Peygamber'in soyundan geldikleri iddiasıyla hareket etmişler ve bu sebeple kurdukları hanedanlığa da Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'ya nispetle[104] bu adı vermişlerdir. Fâtımî kaynaklarında Fâtımîlerin nesebi; Ubeydullah el-Mehdî b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdillah b. Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık şeklinde verilmektedir.[105]

İsmâilîler'e göre Abbasî devleti meşrû değildir ve yıkılması gerekir. Fâtımî halifeleri bunu bir inanç meselesi olarak ele alıp, bu amaçlarını gerçekleştirmek için dâiler vasıtasıyla yoğun bir propaganda faaliyeti içinde bulunmuşlardır. Ayrıca siyasî ve as-

101 el-Kâdı en-Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*,239-40; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/43-45;İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 40-41; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/65.

102 el-Kâdı en-Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 245-249; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/46; İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 40-43; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/65-66; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 49.

103 Royer Le Tourneav, *İslâm Târihi Kültürü ve Medeniyeti*, çev. Hürrem Yılmaz, İstanbul 1997, III/106; M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul 1993, II/22.

104 Fâtımî Devletinin kuruluşu ve nesebi hakkındaki tartışmalar için bkz., el-Kâdı en-Nu'mân, *Deâîmu'l-İslâm*, I/38-55; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 1-5; ed-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer*, VI/4-22; İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 7-32; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/22-54; el-Makrîzî, *Hıtat*, I/348-349; el-Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ'*, XIII/239; İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV/351-404; İmâdüddîn İdris, Zahru'l-Meânî, *İsmâil Tradition Concerning the Rise of the Fadimids*, Bonbay 1942 içinde (ss. 47-80), 63 vd.; Abdulhalim Uveys, *Kadıyyetü Nesebi'l-Fâtımiyyîn Emâme Menhecîn Nakdi't-Târîh*, Kahire 1406/1985; Abdülmünim Macid, *Nuzûmü'l-Fâtımiyyîn ve Rusûmühüm fî Mısır*, Kahire 1985, I/51 vd.; Surûr, Muhammed Cemâleddîn, *Siyâsetü'l-Fâtımiyyin el-Hariciyye*, Kahire 1976, 70; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 32-39; M. Canard, "Fâtımîds", *EI*, 2 Ed., Leiden 1965, II/850-852. Krş., İbn İzarî, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Merâkeşî (695/1295), *el-Beyânu'l-Mugrib fî Ahbâri'l-Endülüs ve'l-Magrib*, thk. E. Levi Provencal, Beyrut 1950, I/150; es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (855/1451), *Târîhu'l-Hulefâ*, Kahire 1305, 214.

105 el-Kâdı en-Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 37-38; İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 35; İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, 357 vd.; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 33, 36-39.

kerî faaliyetlerini de bu amaç doğrultusunda şekillendirmeye çalışmışlardır.[106] Fâtımîler, ezelî düşmanları olan Abbasîler dışında, Endülüs Emevîleri, Bizans, Bahreyn Karmatîleri, Mağrib Sünnîleri, Hariciler gibi kendilerine düşman unsurlarla uğraşmanın yanı sıra Fâtımî İsmâîlîliğine muhalif olan İsmâîlîlerle de mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

Fâtımîler, iktidara geldikten hemen sonra, iktidara ulaşmalarında büyük pay sahibi olan dâilerin beklentileriyle, devlet olmanın gerekleri ve iktidar sorumluluğuyla hareket eden halifelerin uygulamaları arasında çatışmalar çıkınca, iç huzursuzluklar baş göstermişti. Öte yandan Ubeydullah el-Mehdî Fâtımîlerin başına geçtiğinde Ağlebîler, Midrârîler ve Rüstemîler ortadan kaldırılmıştı. Ancak Kuzey Afrika, genelde Ehl-i Sünnet (Malikî) ile Haricî ağırlıklı bir nüfusa sahipti. Bir yandan yöredeki Zenâte kabilesi ile Senhâce kabileleri arasındaki mücadeleler devam ederken, öte yandan Fas'ta da Şiî İdrîsî Devleti varlığını sürdürmekteydi. Elbette Fâtımîler için bütün bu güçleri kontrol altına almak kolay değildi. Ayrıca Kuzey Afrika'nın dağlık coğrafî yapısı da bölgeyi ele geçirmeyi ve kontrol altında tutmayı güçleştiriyordu. Bu sebeple Ubeydullah amacına ulaşabilmek için ilk önce iç karışıklıkları önlemek ve devletin yapısını oluşturmakla meşgul olmuştu. Abbasî devletinin kurulmasında büyük emeği olan Ebû Müslim el-Horasanî'nin öldürülmesi olayında olduğu gibi, Fâtımî hilâfetinin kurulmasında baş rol oynayan Ebû Abdillah eş-Şiî ve kardeşi Ebû'l-Abbas da Ubeydullah el-Mehdî tarafından öldürülmüştü.[107] Kontrolu tamamen ele geçiren Ubeydullah el-Mehdî, doğuya açılabilmek için Mısır'a sefer düzenledi ise başarılı olamamıştı.

Ubeydullah el-Mehdî, Mehdiye şehrini kurmuş ve 308/920 yılında başkenti buraya taşımıştır.[108] Fâtımîlerin yegane hedefi

106 el-Kâdı en-Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 249-258; ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye*, 70-72,182-19; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 41-43.

107 el-Kâdı en-Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 259; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/106-110; el-Makrîzî, *Kitâbü'l- Mukaffâ el-Kebîr*, thk. Muhammed el- Yağlevî, Beyrut 1987, 89-90; İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V/123.

108 Yakut el-Hamevî, *Mu'cem*, V/288-289; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/82-83; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/111-112; el-Makrîzî, *Mukaffâ*, 93.

olan tüm İslâm dünyasına hakim olma amacına ulaşabilmeleri için Abbasîlerin devrilmesi gerekiyordu. Bunun ilk adımı ise Mısır'ı ele geçirmekti. Bunun için Mehdî zamanında 300-302/913-915 ve 307-309/919-921 yıllarında iki defa Mısır'ın fethi için girişimde bulunulmuşsa da başarı sağlanamamıştı.[109] Mehdî zamanında Fas'ta hüküm süren İdrîsîlerle Mısır arasındaki Kuzey Afrika'nın tamamı Fâtımîlerin idaresi altına girmiştir. Ayrıca İskenderiye fethedildiği gibi Sicilya, Malta ve Korsika gibi Akdeniz adaları da Fâtımîlerin nüfûzu altına alınmıştı.

Kâim Biemrillâh 322/934 yılında hilâfet makamına oturduğu dönemde Sünnîlere uygulanan baskıcı politikalar neticesinde[110] Haricîlerden Ebû Yezid en-Nükkârî isyan edince, Sünnî Müslümanlar da onu desteklemişlerdir. İbâdiyye fırkasından olan Ebû Yezid'in, Ehl-i Sünnet'i tekfir etmesi ve şehirleri yağmalayıp kan dökmesi[111] üzerine Sünnî desteği azalmış, Sünnîler tekrar Fâtımîler tarafına geçmiştir.[112] Ebû Yezid'in 332/943-44 yılında başlattığı bu ayaklanma neredeyse hilâfetin sonunu getiriyordu. Bu isyan ancak Kâim Biemrillâh'ın oğlu Mansûr'un döneminde bastırılabilmişdi. Kâim Biemrillâh 334/946 yılında yerine oğlu Mansûr Billah'ı tayin ettiğini bildirerek vefat etmiştir.[113]

Kâim ölünce yerine Mansûr Billah halife oldu (334/946). Mansûr son derece cesur ve atılgan birisiydi. Donanmaya büyük önem vererek deniz filosunu genişletti. Dînî inançlarından dolayı hapiste olanları affederek,[114] Ebû Yezid'e karşı avantaj sağlamak ve bölgenin desteğini kazanmak istemişti. İlk hedef artık Haricî isyanını bastırmaktı. Nihayet 336/947 yılında Haricî isyan bertaraf edilerek Ebû Yezid yakalanmış ve aldığı yaralardan

109 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/78-79; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/69-71; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 61-64.

110 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/238; İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 53-58; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/313; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/75 vd.;

111 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/362-368; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/116-117; İmâdüddîn İdris, *Zahru'l-Meânî*, 78.

112 İmâdüddîn İdris, *Uyûn*, V/172-318; Daftary, *İsmâîlîler*, 198.

113 İmâdüddîn İdris, *Zahru'l-Meânî*, 79-80.

114 el-Makrîzî, *Mukaffâ*, 147.

dolayı ölmüştür. Oğulları ise Endülüs Emevî halifesi III. Abdurrahman'a sığınmışlardır.[115]

Mansûr, Haricî ayaklanmasını bastırdıktan sonra ülkenin imarıyla uğraşmış, Mansûriyye şehrini kurarak burasını kendine merkez edinmiştir. Mansûriyye şehri, Mısır fethedilip Kahire kurulana kadar Fâtımîlerin başkenti olarak kalmıştır. Mansûr'un Ebû Yezid'e karşı kazandığı zaferde onun cesareti, atılganlığı ve hitabet gücü oldukça etkili olmuştur.[116] Mansûr yedi yıl süren halifeliği esnasında Kuzey Afrika ve Sicilya'da Fâtımî hakimiyetini yeniden tesis etmiş ve yerine Muiz Lidinîllah'ı tayin ederek 341/953 yılında ölmüştür.[117]

Muiz Lidinîllah döneminde iç barış sağlanmış, yapılan fetih hareketleriyle hilâfetin sınırları da oldukça genişlemiştir. İlim ve edebiyatta söz sahibi olan Muiz ilim meclisleri toplar, bizzat kendisi de tartışmalara katılırdı.[118] Ayrıca o, İsmâîlî düşüncede birliği yeniden sağlamak için ciddi bir şekilde çaba gösteren ilk Fâtımî halifesidir. Muiz, siyasî birliği sağlamanın yanında dînî birliği de sağlamak için çaba sarf ederken el-Kâdı en-Nu'mân'dan da istifade etmiştir. Muiz çabalarıyla muhalif İsmâîlîlerin bir kısmını kendi tarafına çekmeyi başarmıştır.[119]

Muiz'in siyasî ve askerî alanda elde ettiği başarılarında komutanı Cevher b. Abdillah er-Rûmî'nin katkısı büyüktür. Cevher ilk önce ayaklanan Haricîleri bastırdı ve böylece Mağrib, Fâtımî hakimiyeti altına alınmış oldu.[120] Bölgede Muiz'e itaat et-

115 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/359 vd., 371-373, 375-378; İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 53-58, 60 vd.; el-Makrîzî, *Mukaffâ*, 151-152; el-Makrîzî, İtti'âz, I/75 vd., 88-89; İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V/172-318; Ethem Ruhi Fığlalı, "Ebû Yezid en-Nükkârî", *TDVİA*, X/259-260.

116 Mansûr'un hutbeleri için bkz., el-Makrîzî, *Mukaffâ*, 159 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/387.

117 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/427-429; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/118-119; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/387-388; el-Makrîzî, *Mukaffâ*, 188.

118 el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/119-121; Hasan İbrâhim Hasan, *Tarih*, XI/52; H.A.R. Gibb, "Muiz Lidinillâh", *İA*, VIII/560.

119 ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye*, 372 vd.; Daftary, *İsmâîlîler*, 217; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 60-63.

120 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 21-22; İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 88-89; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/93-95; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 63-64; ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye*, 334-357; Daftary, *İsmâîlîler*, 210

meyen hiç bir Berberî kabilesi kalmamıştı. Muiz de bütün Berberî kabilelerini kendi tarafında tutabilmek için onlara yakınlık göstererek ihsanda bulunmuştur.[121] Muiz için asıl hedef Mısır'ın fethedilmesiydi. Gönderilen dâiler vasıtasıyla İhşidîlerin hakimiyeti zayıflamaya başlamıştır.[122] İhşidoğulları arasında patlak veren çekişmeler, kıtlık ve malî bozukluk Mısır'ın fethini kolaylaştıran etkenler arasındadır.[123] Hatta Mısırlılardan bir grup Muiz'e mektup yazarak Mısır'a asker göndermesini istemiştir.[124] Bu sırada Ya'kup b. Killis de İhşidîlerden kaçarak İsmâîlîliği seçmiş ve Muiz'e sığınmıştı. Onun da teşvikiyle 358/969 yılında Cevher kumandasında gönderilen ordu tarafından Mısır fethedildi.[125]

Fâtımîler Mısır'a girince genel af ilan edip, herkesin mal ve can güvenliğinin korunacağını bildirerek, Mısır halkının desteğini sağlamaya çalışmışlardır. Fâtımîlerin Mısır'a girmesiyle dinî özgürlük koruma altına alınmış ancak hutbelerden Abbasî halîfesinin adının okunmasına son verilmiş ve bir süre sonra da Şiî geleneğe uygun ezan okutulmaya başlanmıştır.[126] Bu arada ilerde Fâtımîlerin ve İslâm dünyasının önemli merkezlerinden biri olacak olan Kahire'nin inşasına başlanmıştır.[127] Ayrıca 359/970 yılında Ezher Camii'nin temeli atılarak bu caminin çevresinde dünyanın ilk üniversitesi olarak kabul edilen külliye kurulmuştur. Ezher'in kurulmasıyla burası, İsmâîlî öğretilerin öğretildiği ve yayıldığı bir merkez olmuştur.[128] Sonuç olarak Kahire, Kuzey Afrika, Sicilya, Filistin, Hicaz, Suriye gibi bölgeleri içine alan ge-

121 el-Makrîzî, *Mukaffâ*, 328-330.
122 İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V/125-136.
123 Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımîyye*, 64-67.
124 el-Makrîzî, *Mukaffâ*, 332.
125 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 23; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*,VIII/507; İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 84; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/123 vd; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/481; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/97; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, IV/22-23; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 71-73.
126 Fâtımîlerin Mısır'daki uygulamaları için bkz., el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/114-115, 119-121; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 78-84.
127 Kahire'nin kuruluşu ve Cevher'in faaliyetleri için bkz.; İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 88-90; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/465; el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/102 vd.; Surur, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 68-71.
128 el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/227; Daftary, *İsmâîlîler*, 211; Hasan İbrâhim Hasan, *Tarih*, XI/52-53; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 26; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 383.

niş bir hükümdarlığın yönetim merkezi[129] olmasının yanı sıra, Ezher ve Dâru'l-Hikme'nin kurulmasıyla birlikte İsmâîlî fikirlerin sistematize edilerek öğretildiği ve davetin yayılmasında etkili olan dâilerin yetiştirildiği dînî ve kültürel bir merkez olmuştur.

Mısır'ın fethinin gerçekleştirilmesiyle Muiz kendinden önceki Fâtımî halifelerinin başaramadığını başarmış oluyordu.[130] Mısır'ın fethinden sonra Mekke ve Medine Fâtımî hakimiyetini kabul etmiştir.[131] Hicaz'a hakim olmakla Fâtımîler, İslâm dünyasındaki güçlerini arttırdıkları gibi diğer milletler nazarındaki itibarlarını da artırmışlardır.

Fâtımîlerin yayılma politikası önündeki en büyük engellerden birisi de Bahreyn Karmatîleri idi. Çünkü Karmatîler, Suriye'deki İhşidîleri ve Irak'taki Hamdânîleri Fâtımîlere karşı destekliyorlardı. Bahreyn Karmatîlerinin komutanı el-Asam Suriye'deki İhşidîleri vergiye bağlamıştı. Fâtımîler, İhşidî-Karmatî güçlerini yenerek Suriye'yi fethetmişlerdir.[132] Fâtımîler için Suriye'nin fethi, kendilerine karşı gelmeye başlayan Karmatîleri kontrol altına almak, Bizans'tan ve Abbasîlerden gelebilecek tehlikelerine set çekmek açısından önem taşıyordu. Ancak Fâtımîler Suriye'de hiç bir zaman sağlam bir yapı oluşturamadılar.[133]

Muiz, Mısır'da ve Hicaz'da hakimiyetini sağlarken bu sefer Mağrip'teki hakimiyeti sarsılmıştır. Çünkü Bulukkin b. Zirî bağımsızlığını ilan ederek 362/973 yılında Zirî hanedanlığını kurmuştur. Muiz, Mısır'a geldikten yaklaşık iki yıl sonra vefat edince (365/975) yerine oğlu Aziz Billah halife olmuştur.[134]

129 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 25; el-Makrîzî, *İtti'âz*, 1/100-104; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 87-88; Surur, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısr*, 72-75; Ali İbrâhim Hasan, *Târîhu Cevher es-Sıkıllî, Kâidu'l-Muiz Li Dinîllah el-Fâtımî*, Kahire 1352/1933, 67-88.

130 Daha önce Mısır'ın fethi için yapılan girişimler hakkında bkz., el-Makrîzî, *İtti'âz*, 1/69-71; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 60-62.

131 İbn Hammâd, *Ahbâru Mülûk*, 91; el-Makrîzî, *İtti'âz*, 1/101.

132 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/135 vd.;İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhî Dımeşk*, 1;İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/507-508 ; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/470-471.

133 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 24-25; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/136-139:el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/122-129; ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye*, 389-398; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 85-87

134 el-Antâkî, *Târîh*, 146-147; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhî Dımeşk*, 14 ; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 31-32 ; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/151-153;ed-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer*, VI/174; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/483 ; Hasan İbrâhim Hasan, *Tarih*, XI/55.

Aziz Billah, Suriye'de hakimiyetini sağlamlaştırmak amacıyla komutanı Cevher'i Şam'da Abbasîler adına hüküm süren Alptekin'in üzerine göndermişti. Cevher başarılı olamayınca Aziz'in bizzat kendisi sefere katılarak Alptekin ve Karmatîleri yenmişti.[135] Alptekin esir edilerek, Karmatîler de vergiye bağlanmıştı. Bundan sonra Karmatîlerin etkinliği giderek zayıflamış ve yerel bir güç haline gelmiştir. Aziz Billah, Alptekin'i affederek ona ikramda bulunduysa da, bu durumu kıskanan İbn Killis'in etkisiyle Alptekin zehirlenerek öldürülmüştür.[136]

Aziz döneminde Irak'ı ele geçirme fırsatı doğmuştu. Bu Fâtımî davası için çok önemli bir adım olacaktı. Hamdânîlerin valilerinden Bekcor et-Türkî 372/987 yılında Emir Sâdü'd-Devle b. Hamdânî'ye karşı ayaklanarak Fâtımîler safına geçmişti. Aziz bunun üzerine Şam bölgesindeki komutanlarına haber salarak Bekcor'a yardım etmelerini istemişti.[137] Hatta bu arada Musul emiri Ebû'd-Derdâ el-Ukaylî de Fâtımîler adına hutbe okutmaya başlamıştı.[138] Ancak bu önemli adımların atılmasına rağmen, Fâtımî etkinliği bölgede fazla sürmedi ve Fâtımîler buralarda askerî güç kullanmaktan ziyade, diplomatik faaliyetlerle etkili olmaya çalıştılar.[139] Ancak Aziz döneminde, Mekke ve Medine'de hutbeler Fâtımî halifesi adına okunmaya devam etti.[140] Bunun yanında Fâtımî dâilerin faaliyetlerini başarı ile sürdürmeleri neticesinde başta İran olmak üzere hilâfet sınırları dışında birçok ülkede Fâtımîler'in nüfûzlarının arttığını söyleyebiliriz.[141]

Aziz Billah zamanında orduya Türk askerleri alınmaya başlanmıştı. Fâtımîlerde ordu daha ziyade Berberîlerden oluşmaktaydı. Sınırlar genişlemeye başlayınca el-Aziz, Türklerden oluşan bir alay kurma ihtiyacı hissetmişti.[142] Daha sonra Sudan ve

135 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/157; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 18-19.
136 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/154-157; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/133; el-Makrîzî, *İtti'âz*, 1/262.
137 İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 31; ed-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer*, VI/210-212; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX/24.
138 el-Makrîzî, *İtti'âz*, 1/274.
139 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 33-34; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII/98.
140 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 34; el-Makrîzî, *İtti'âz*, 1/238.
141 el-Makrîzî, *İtti'âz*, I/274.
142 Makrızî, Ebû'l-Abbas Takiyüddîn Ahmed b. Ali, *el-Münteka min Ahbâri Mısr li İbn Müyesser*, thk. Eymen Fuad Seyyid, Kahire 1981, 176.

Deylemlilerden oluşan birlikler de ilave edilince Berberî, Türk ve Sudanlı askerler arasındaki mücadeleler önü alınamaz bir hızla devam etmiştir.[143]

Aziz, Fâtımî halifelerinin en önemlilerinden birisi olarak kabul edildiği[144] gibi onun zamanı refah, bolluk ve hoşgörünün en yoğun yaşandığı dönem olarak[145] da kabul edilmektedir. Ancak Haleb'e birçok sefer düzenlemesine rağmen Hamdânî Emirliğini ele geçirmeyi başaramaması, Irak'ta Şiî Büveyhîlerle çatışmaktan kaçınması ve özellikle Kuzey Afrika'da kurulan Zirî hanedanlığını tanıması onun döneminin zaafiyetleri arasında sayılabilir. Bütün bunlara rağmen devlet bu dönemde kurumsallaşarak, sınırlarını genişletmeyi de sürdürebilmiştir. Mısır'ın ekonomik refaha ulaşmasında, Aziz'in veziri olan Yûsuf b. Killis'in büyük rolü olmuştur. Malî konularda bir deha kabul edilen Yûsuf b. Kilis, Fâtımîlerin vergi sistemini ve idarî teşkilatını organize ederek kurmuştur.[146]

Aziz Billah'ın 386/996 yılında ölümünden sonra hilâfet makamına Hâkim Biemrillâh geçmiştir.[147] Hâkim Biemrillâh'la birlikte Fâtımî halifeliğinde yeni bir dönem başlamıştır. Bundan sonra hilâfet makamına küçük yaşta çocukların getirilmesi sebebiyle devleti ya nâibler veya vezirler hatta bazen nâibeler yönetmiştir.[148] Ancak Hâkim Biemrillâh belli bir süre sonra tam olarak iradesini devlet içinde yansıtabilmesine rağmen daha sonra gelen halifeler vezirlerin kuklası olmaktan kurtulamamıştır. Bu dönem Dürzîliğin teşekkülü ile doğrudan alakalı olduğu için ayrıca geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Fâtımî hakimiyeti, Hâkim Biemrillâh'ın torunu Mustansır Billah'ın (1036/1094) uzun süren saltanatı sonlarında artık za-

143 R.M. Holt, A.K.S. Lombton, B. Lewis, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Komisyon, I-IV, İstanbul 1997, I/195-196.
144 Hitti, *İslâm Tarihi*, IV/995.
145 Hasan İbrâhim Hasan, *Tarih*, XI/56.
146 Markizî, *İtti'âz*, II/184 vd.; Surûr, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 160; krş., B. Lewis, *Tarihte Araplar*, 150.
147 el-Antâkî, *Târîh*, 180 vd. ; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhî Dımeşk*, 44 ; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 43; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/163,168; ed-Devâdârî, VI/256; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, IX/100.
148 el-Antâkî, *Târîh*, 234; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/188; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/80; Daftary, *İsmâîlîler*, 256.

yıflamaya başlamıştır. Gerçi bu dönemde 449/1058 yılında Bağdat ve Irak'ın bir kısmında hutbeler Fâtımîler adına okunmuşsa da bu durum Fâtımîlerin gücünden ziyade Abbasîlere isyan eden Besasirî'nin Fâtımîlerin yanına geçmesinden kaynaklanmıştır. Mustansır döneminde Anuştigin'in Haleb'i zapt etmesi ile Fâtımîler 429/1038'de Suriye'deki güçlerinin doruğuna ulaştılarsa da hemen ardından çöküş sürecine girmiştir. 447/1055 yılında Tuğrul Bey'in Bağdat'a dönmesiyle Fâtımîlerin Suriye ve Irak'taki hakimiyeti hızlı bir şekilde son bulmuştur.[149]

Mustansır'dan sonra hilâfet daha da kan kaybetmiştir. Mustansır ölünce yerine büyük oğlu Nizar, İsmâilî mezhebine göre meşru vâris olduğu halde, vezir Bedru'l-Cemâlî onun yerine küçük oğlu el-Müstâli Billah'ı hilâfet makamına oturtması Fâtımî İsmâîlîlerini Müstâiliyye ve Nizâriyye olarak ikiye bölecekti. Bundan sonra devletin kontrolü vezirlerin eline geçmiştir. Karışıklık içinde varlığını sürdüren devlet 563/1171 yılında Selahaddîn Eyyubî tarafından ortadan kaldırılacaktır.

İsmâîlî hareket, siyasî alanda başarı gösterdiği dönemde düşünce planında başarısız olmuş, düşünce planında başarı gösterdiği dönemde ise siyasî hezimete uğramıştır. Fâtımîler Mısır'daki siyasî başarılarını ideolojik başarıya dönüştürememiştir.[150] Fâtımîler ilk önce Kuzey Afrika'da Sünnî-Malikî daha sonra Mısır'da Sünni-Şâfiî halk üzerinde hüküm sürmelerine rağmen, onları kendi mezheplerine çekme başarısını gösterememişlerdir. Fâtımîlerin, İslâm dünyasının liderliğini ele geçirme çabası da başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Çünkü doğuya açılan kapı durumundaki Suriye'de tam bir hakimiyet sağlayamamışlardır. Bu başarısızlıkta Selçukluların, Bizanslıların, Karmatîlerin, mahallî hânedanların ve bunları destekleyen Abbasîlerin önemli rolü olmuştur.

Dürzîliğin ortaya çıktığı dönemde irili ufaklı birçok hanedanlık olmasına rağmen Sünnîleri temsilen Abbasîler ve İsmâîlîleri

149 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 67 vd.; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/184 vd.; Daftary, *İsmâîlîler*, 239-240; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 125-157.
150 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 380.

temsilen Fâtımîler olmak üzere İslâm dünyasına hükmeden iki büyük güç bulunmaktaydı. Her iki gücün de Suriye ve Lübnan bölgesinde sağlam bir yapı oluşturamadıkları ve bu bölgelerin muhalif güçlerin sığınağı olduğu bilinmektedir. Dürzîler de özellikle Hâkim Biemrillâh'ın yerine geçen Zâhir'in baskılarından kurtulmak için, Fâtımî ve Abbasîlerin otoritesinden uzakta bulunan bu bölgeyi kendilerine merkez edinmişlerdir. Dürzî mezhebi, Mısır'da inkişaf etmesine rağmen burada barınamamış ve Suriye'de kök salmış, günümüze kadar da bu bölgeyi kendilerine merkez edinerek varlıklarını sürdürmüşlerdir.

C. HÂKİM BİEMRİLLÂH

Dürzî mezhebi, Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyet iddiaları çerçevesinde şekillenmiştir. Dürzîlere göre, ilahlık onun insanî görüntüsünde ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, Dürzî mezhebini incelerken, araştırmamız açısından daha sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için mezhep hareketlerinde dikkat edilmesi gereken hususlardan biri olan *kişiler üzerinde derinleşme* prensibi çerçevesinde, Hâkim Biemrillâh'ın siyasi hayatını, özellikle de kişiliği ve dinî eğilimlerini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Hâkim Biemrillâh'ın Siyasî Hayatı

Esas ismi Ebû Ali el-Mansûr olan Hâkim Biemrillâh 23 Rebiyülevvel 375/15 Ağustos 985 yılında Kahire'deki hilâfet sarayında dünyaya gelmiştir.[151] Babası Aziz'in 386/996 yılında Bilbis'te vefat ettiği gün henüz on bir yaşında iken kendisine biat edilerek hilâfet makamına oturtulmuş ve *Hâkim Biemrillâh* lakabını almıştır.[152] Rum bir cariyeden dünyaya gelen Hâkim[153] 383/

151 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/201; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/176; el-Makrîzî, *İtti'âz*, 1/274.

152 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/168; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/285; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, V/1; ed-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer*, VI/256; İbni Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/124; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/541; Gregory Ebû'l-Ferec, *Ebû'l-Ferec Târîhi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1999, 276; İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI/248-250.

153 el-Antâkî, *Târîh*, 202, 237; krş., el-Makrîzî, *Hıtat*, II/318; E. Graefe, "Hâkim Biemrillâh", *İA*, V-1/103; Muhammed Abdullah İnan, *Hâkim Biemrillâh ve Esrâru'd-Da'veti'l-Fâtimiyye*, Kahire 1932, 41-43.

993 yılında babası Aziz Billah ile Cuma namazına gitmiştir. Orada Ebû Ali el-Mansûr'un başı üzerine şemsiye açılmıştır. Bu onun veliaht tayin edilişinin alameti sayılıyordu.[154] Küçük yaşta veliaht olduğunda, Aziz Billah'ın emriyle vasiliğini, mürebbîsi ve hocası olan Bercevân üstlenmiştir. Aziz ölünce amcasının oğlu Abdullah, hilâfet makamı için ayaklanmak istemişse de Bercevân bunu hemen hissederek, isyancıları yakalamış, Hâkim de onları affetmiştir.[155]

Hâkim'in hilâfet makamına geçmesi ile Kutâme lideri Hasan b. Ammar vasıtalık görevine getirilmiş, ordu da ona bağlananarak *Emînü'd-Devle*[156] lakabını almıştı. Bu durumdan rahatsız olan Bercevân, Şam valisi Mengü Tekin ile ittifak kurarak, onu Mısır'a İbn Ammar'ın üzerine yürümesi için ikna etmişti. Ancak Mengü Tekin, İbn Ammar'ın ordusuna yenildiği gibi Şam valiliğini de kaybetmişti.[157] Emellerinden vazgeçmeyen Bercevân, birçok Berberî reisinin desteğini alarak İbn Ammar'ı yenmeyi başarmıştı.[158] 387/997 yılında vasıtalık görevini ele geçiren Bercevân, Hâkim Biemrillâh'ın vasiliğini de üstlendiği için dört yıl boyunca Fâtımî hilâfetinin fiilî yöneticisi olmuştu. İbn Ammar ise öldürtülerek ortadan kaldırılmıştı.[159]

Bercevân, yetenekli katibi Fahd b. İbrâhim'in de katkılarıyla başarılı bir yönetim sergileyerek Suriye'deki karışıklığa son vermiş, Filistin bölgesinde Fâtımîlere karşı gelen unsurları bastırmıştır. Ancak Bercevân bu başarısını Mağrip'te gösterememiştir. Berberîlere uygulanan baskılar neticesinde Zirî hanedanlığı bu bölgedeki Fâtımî otoritesi zayıflatmıştır.[160] Hakimiyeti tamamen

154 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/167;el-Makrîzî, *Hıtat*, II/277; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/176.
155 el-Makrîzî, *Hıtat*, II/285.
156 el-Makrîzî, *Hıtat*, II/4-5.
157 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/169-171.
158 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/171-174.
159 İbnü'l-Kalânisi, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 48-49; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/36; de Sacy, *Expose*, I/284 vd.; Daftary, *İsmâîlîler*, 223; Abdulkerim Özaydın, "Bercevân", *TDVİA*, V/483; B. Lewis, "Bardjvan", *EI²* (İng), I/1041; E. Graefe, V-1/103; İnan, *Hâkim Biemrillâh*, 45-47.
160 İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhî Dımeşk*,56; Daftary, *İsmâîlîler*, 224; Özaydın, V/483.

ele geçiren Bercevân'ın devlet işlerindeki uygulamalarından ve kendisini ikinci plana atmasından rahatsızlık duyan Hâkim, Bercevân'ı öldürterek yerine Hüseyin b. Cevher'i atadı.[161] Hâkim'in Bercevân'ı öldürmesi Mısır'da büyük etki yapmış ve bunun üzerine halk sarayın önünde toplanmıştı. Hâkim henüz on beş yaşında olmasına rağmen kızgın ve kalabalık halk kitlesinin karşısına çıkarak *Ona nasihat ettim, iyilikte bulundum; ancak o bunu kötüye kullandı. Ben de onu öldürdüm*[162] diyerek öldürme sebebini açıklamış ve halka nasihatte bulunarak dağılmalarını sağlamıştır. 390/1000 yılında Bercevân'ın öldürülmesiyle birlikte Hâkim, henüz on beş yaşında iken gerçek iktidarına kavuşmuş oldu. Bu tarihten itibaren atanan vezirlerin[163] yetkileri kısıtlı olduğu gibi ömürlerinin de kısa olduğu görülmektedir.

Hâkim döneminde birkaç iç isyanın çıktığı görülmektedir. Bunlardan en ciddi olanı Ebû Rekve'nin iki yıl kadar süren isyanıdır. Daha önce liderleri öldürülen Benî Kurre ve Zenâte kabilelerini kendine bağlayan Ebû Rekve, 395/1004 yılında Berka'ya girmiş ve daha sonra da İskenderiye'yi kuşatmıştır. Kahire yakınlarındaki Fayyun'a kadar ilerleyen Ebû Rekve ancak 397/1007 yılında durdurulabilmiş ve yakalanarak Kahire'de idam edilmiştir.[164] Ebû Rekve isyanı sebebiyle Hâkim, Sünnîlere uyguladığı baskı politikasını terk etmiş ve uzlaşmacı bir yol izlemeyi tercih etmiştir.[165]

Hâkim döneminde Ebû Rekve isyanından sonraki en önemli siyasî gelişme, Filistin'de Fâtımîlere bağlı olan Cerrahîlerin bağımsızlık girişimleri olmuştu. Bu ailenin lideri olan Müferric b.

161 el-Makrîzî, *Hıtat*, II/285; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 56-57; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/174; Ebû'l-Ferec, I/277; Muhammed Mahir Hammâde, *el-Vesâiku's-Siyâse, ve'l-İdâre*, Beyrut 1980, 134.

162 İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 55-56.

163 Fâtımîlerde vezirlik makamı yerine daha ziyade az yetkileri olan Vasıtalık makamı kullanılmaktaydı. Geniş bilgi için bkz., İbnü's-Sayrafî, Ebû'l-Kasım Ali b. Müncib b. Süleyman (542/1147), *el-Kanûn fî Divâni'r-Resâil ve'l-İşâre ilâ Men Nâle'l-Vüzerâ*, thk. Eymen Fuad Seyyid, Kahire 1410/1980.

164 el-Antâkî, *Târîh*, 188; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 64-66; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/180-185; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, VIII/18-19; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX/161-166; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/36-37.

165 E. Graefe, V-I/104; Öz, *Hâkim Biemrillâh*, XV/200; Daftary, *İsmâîlîler*, 226.

Dağfel b. Cerrah, Ebû Rekve'ye karşı Fâtımîlerin yanında yer almıştı. Ancak Müferric her an için taraf değiştirmeye hazır bir kişiliğe sahipti ve güven vermiyordu. Bunun yanı sıra Hâkim'den korkup kaçan Ebû'l-Kasım'ı himaye etmişti. Amacı Filistin'de bağımsız bir devlet kurmaktı. Müferric 402/1011-12 yılında Şam valisi Yaruh'u öldürmüş ve daha sonra da Filistin'in en büyük şehri olan Ramle'yi ele geçirmişti. Bunlardan da önemlisi Ebû'l-Kasım'ın teşvikiyle, Mekke şerifi olan ve Ebû'l-Futûh lakabıyla tanınan Hasan b. Ca'fer el-Alevi'yi halife ilan etmişti. Böylelikle Filistin ve Hicaz'da hutbeler Ebû'l-Futûh adına okunmaya başlanmıştı. Bu durumdan oldukça rahatsız olan Hâkim, Cerrahîlerin yapısını bildiğinden, onları para ile kazanma yolunu tercih etti. Müferric'in oğullarından Mahmud ve Ali'ye ellişer bin dinar ve bazı hediyeler yollayarak onları kendi tarafına çekti. Ebû'l-Futûh da yalnız kalınca, sulh yolunu seçti. Hâkim, onu affederek tekrar Mekke şerifliğine atadığı gibi elli bin dinar ve bolca hediyeler de gönderdi. Filistin ve Hicaz'da hutbeler tekrar Hâkim Biemrillâh adına okunmaya başlanmıştı. Hâkim, Kabe'ye yeni örtüler göndermiş, halka da para ve mal yardımında bulunmuştur.[166]

Hâkim döneminde Kuzey Suriye ve Musul yöresinde de hutbeler Hâkim adına okunmaya başlanmıştı. Hamdânî hükümdarı Ebû'l-Mealî, iç isyanlarla ve Bizans saldırılarıyla uğraşırken gücü zayıflamıştı. 381/991 yılında ölümüyle Hacip Lulu, Sâdü'd-Devle'nin oğlunu zehirleyerek hanedanlığın yönetimini ele geçirmiştir. Hacip Lulu'nun 399/1008 yılında ölümünden sonra oğlu Mansûr yerini aldı ve Fâtımîlerin hakimiyetini tanıyarak hutbeleri Hâkim adına okutmuştu. Hâkim de ona *Murtazaüddevle* lakabını vermişti.[167]

166 İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhî Dımeşk*, 62 vd.; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/214; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/524; el-Fasî, Takiyyuddin Muhammed b. Ahmed (832/1429), *el-Ikdu's-Semin fî Târîhi'l-Beledi'l-Emin*, thk. M. Hamid el-Fıkî-Fuad Seyyid-Mahmud M. el-Tenahî, Kahire 1378-88/1958-69, IV/69-79; Daftary, *İsmâîlîler*, 26-27.

167 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX/183-186; Remzi Jiblam Bikhari, "Hamdanids", *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, VI/83-86; M. Sobernheim, "Hamdaniler", *İA*, V-1/179-182; Nasihi Ünal Karaslan, "Hamdaniler", *TDVİA*, XV/446-447; Daftary, *İsmâîlîler*, 227-228.

Hâkim'in Irak bölgesindeki faaliyetleri neticesinde Şiî Ukeylioğulları hanedanından Musul, Kûfe ve Medain emiri Karvaş b. Mukalled, Fâtımî hakimiyetini tanıyarak, 401/1010-11 yılında hutbeyi Hâkim adına okutmuştu.[168] Irak ve Musul'a kadar gelen Fâtımî başarıları karşısında telaşa kapılan Abbasî halifesi el-Kâdir'in (381-422/991-1031) büyük bir ordu hazırlanması emrini vermesi üzerine Karvaş, tekrar Abbasîler adına hutbe okumaya başladı.[169]

Hâkim döneminde Kuzey Afrika'da eski statü korunmuştu ancak onun hilâfetinin son yıllarında bölgedeki İsmâîlîler büyük baskılara maruz kalmıştı. Kuzey Afrika yönetimi Sünnî olan Zirî hanedanlığına geçmişti. Zirî emiri el-Muiz b. Badis'in yönetime geçmesinden hemen sonra Kayrevan, Mehdiyye, Tunus, Trablusgarb gibi bölgelerde İsmâîlîler'e karşı katliamlar yapılmıştı. İsmâîlîlere karşı yapılan bu baskılar Hâkim'den sonra daha da artmıştı.[170]

Kaynakların verdiği bilgilerden Hâkim Biemrillâh'ın, hilâfetinin sonlarına doğru içine kapandığı ve zaten var olan zahidâne yaşantısında daha da ileri gittiği anlaşılmaktadır. O eşeğine binerek gece gündüz demeden Kahire sokaklarında dolaşmaya devam etmiş, hasta olup eşeğe binemeyecek durumda olduğu zaman bile sedyeyle de olsa bu alışkanlığını sürdürmüştür. O, Kahire yakınlarındaki Mukattam Dağına gider, orada tefekküre dalar, yıldızları izlerdi. Tırnaklarını ve saçlarını uzatıyordu. Cübbesi kirden siyahlanmıştı. Gezinti esnasında bazen dalıyor, insanların şikayet ve ihtiyaçlarını dinliyor, onlara sadaka dağıtıyordu. Bu gezintilerinde bazen eşeğini de bırakıp, yürüyerek saraya dönüyordu.[171]

168 İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 248-251; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/88; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/225-227; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX/180; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/47.

169 İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII/251; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX/180; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/47.

170 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX/128,230-231; Daftary, *İsmâîlîler*, 227; krş., Rene Basset, "Badis", *İA*, II/13.

171 el-Antâkî, *Târîh*, 205, 217-218; Daftary, *İsmâîlîler*, 230.

Bu dönemde devletin işlerini veliaht olarak seçtiği Ubeydullah el-Mehdî'nin torunu olan Abdurrahim b. İlyas b. Ahmed yürütüyordu.[172] Hâkim'in ulûhiyyetini iddia eden bir grup müfrit Şiî'nin, devlet idaresinde görülen boşluktan da cesaret alarak böyle bir iddiada bulunmuş oldukları düşünülebilinir. Hâkim'in çilekeş hayatını seçtiği bu dönem ile ilgili olarak tarihî kaynaklarda, gelişen siyasî hadiselerle ilgili pek fazla mâlumat bulunmamaktadır. Bu da Hâkim'in en azından belli bir süre devlet işleriyle çok yakından ilgilenmediği şeklinde yorumlanabilir.

2. Hâkim Biemrillâh'ın Kişiliği

Hâkim'in sert mizaçlı, merhametsiz, insanları en küçük kusurlarında bile öldürtmekten çekinmeyen bir yapıda olduğu hususunda tarihçiler ittifak halindedir.[173] Özellikle yüksek rütbedeki insanlara karşı çok şiddetli ve acımasız davrandığı bilinmektedir. Makamı ve mevkisi ne olursa olsun, kim görevini suistimal eder veya bir hırsızlığı, ihaneti belgelenirse, onlardan bazılarının kolları kesiliyor ve bazıları da ellerinden asılarak günlerce sıcakta asılı bırakılıyordu. Bunların bir çoğu ise öldürülmekten kurtulamıyordu.[174] Hâkim, büyük olsun küçük olsun tüm suçları hemen cezalandırırdı.[175]

Hâkim, Bercevân'ı öldürterek hilâfetin gerçek hakimi olunca gerçek kişiliği ortaya çıkmaya başlamıştır. Bundan böyle bir dizi ferman ve kararnameler yayımladı. Ancak onun yayımladığı bu fermanlar, zaman zaman birbiriyle çelişebiliyordu. Zikzaklı

172 26. Risâle, *er-Risâletü elletî Ursilet ilâ Veliyyi'l-Ahd, Ahdi'l-Müslimîn Abdurrahîm b. İlyâs*; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/192-193; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/101; Daftary, *İsmâîlîler*, 230.

173 el-Antâkî, *Târîh*, 194/221; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhî Dımeşk*, 280; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/178-179; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/176-183; İnan, *Hâkim Biemrillâh*, 59; Arif Tamir, *Hâkim Biemrillâh*, 89; Mustafa Öz, "Hâkim Biemrillâh", *TDVİA*, XV/199.

174 el-Antâkî, *Târîh*, 194; İbn Hallikân, IV/379; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/287; İnan, *Hâkim Biemrillâh*, 57-58; Abdülmünim Macid, *Hâkim Biemrillâh, Hilâfetü'l-Müftera Aleyhi*, Kahire 1959, 47-48. el-Antâkî, *Târîh*, 194/221; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhî Dımeşk*, 280; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/178-179; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/176-183; Daftary, İsmâîlîler, 226.

175 el-Antâkî, *Târîh*, 221.

politikası ve sıra dışı uygulamaları Hâkim'in kişiliği üzerindeki tartışmaları çoğaltmıştır. Tarihçiler, onun hakkında bazen akıl sınırlarını da aşan hikayeler rivayet etmişlerdir ki, bunların ayrı ayrı tetkik ve tahlil edilmesi gerekmektedir.[176]

Çelişkili hareketleri, söz ve davranışlarındaki tutarsızlık onun bazı tarihçiler tarafından deli olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur.[177] Bu tarihçilere göre Hâkim'de cesaret ve korkaklık, ilme olan sevgi, ulemayı ödüllendirmesi yanında onlardan intikam alması, cömertliğine karşın bazen cimrilik göstermesi gibi davranışlar birbiriyle çelişmektedir.

Kaynakların verdiği bilgilere göre, Hâkim yedi yıl boyunca giydiği yün elbiseyi hiç değiştirmemiş, gece mum ışığında oturmuştur. Bazen de karanlıkta oturmayı tercih etmiştir.[178] Bir süre sonra ata binmeyi terk ederek eşeğe binmeye başlamıştır.[179] Eşek üzerinde mahiyetindekilerle beraber Kahire'nin eski çarşılarında dolaşır çoğu zaman yanına koruma almazdı. Hisbe görevini bizzat kendi yerine getirir, ölçü ve tartıda hile yapanları şiddetle cezalandırırdı.[180] Dükkanların geceleri de açık tutulmasını ve ışıklandırılmasını emretmişti. Böylece pazarlarda gündüz olduğu gibi geceleri de canlılık mevcuttu.[181] Av köpekleri haricindeki köpeklerin ve domuzların öldürülmesini emretmiş,[182] ineklerin kurban bayramı dışında kesilmesini yasaklamıştır.[183] Mısır'da içki içmek çok yaygındı.[184] Bu sebeple içki içilmesini ya-

176 Krş., E. Graefe, *Hâkim*, V-1/105.
177 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/176; İbn Hallikân, IV/379-380; el-Makrîzî, *Hıtat*. II/289; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/176-177; İbn Rahib, Ebû Şakir Bitris b. Ebi'l-Kerim b. el-Muhaddeb (706/1306), *Târîh*, thk. el-Eb Şeyho el-Yesuî, Beyrut 1903, 135; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 80; krş., el-Antâkî, *Târîh*, 218.
178 İbn Tağriberdî, en-*Nücûmu'z-Zâhire*, IV/176.
179 el-Antâkî, *Târîh*, 205; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/288.
180 el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/53.
181 el-Antâkî, *Târîh*, 185; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/176; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/5338; *Ebû'-Ferec Târîhi*, 279.
182 el-Antâkî, *Târîh*, 188; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/179; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/176.
183 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/178; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/252.
184 el-Antâkî, *Târîh*, 196.

sakladığı gibi üzüm bağlarını söktürmüş,[185] içki yapılmaması için de beş bin kadar küpü denize attırmıştır.[186] Hâkim halkın dertlerini dinler, onların isteklerini yazılı olarak alır ve bir gün sonra onlara cevap verirdi. Hediyeler dağıtır[187] ve halka karşı çok merhametli ve cömert davranırdı. Elinden geldiği kadar iyilik yapmaya çalışan Hâkim'in zamanında hak ve adalet hakim olmuştu.[188] Hâkim, halkın kendi önünde yeri öpmesini ve secde etmesini yasaklamıştı.[189]

Hâkim, Mısır'daki ahlakî bozukluğu sebep göstererek kadınların dışarı çıkmasını yasaklamıştır.[190] Hatta kadınların kapıdan, pencereden, damdan dışarı bakmaları bile yasaktı. Bu uygulamasına işlerlik kazandırabilmek için kadın ayakkabısı yapılmasını yasaklamıştır. Bu emre karşı çıkanlar, makamı, dini, sıfatı ne olursa olsun şiddetli bir şekilde cezalandırılıyor ve asiler Nil nehrinde boğduruluyordu.[191] Daha sonra kimsesiz kadınlar tarafından yapılan işleri alıp satanlara izin verildi, ancak yine de elleri ve yüzlerini göstermeden ticaret yapabileceklerdi. Bu izin, kimsesiz kadınların zor durumda kalmasını önlemek amacıyla verilmişti. Bu yasaktan sadece cenaze yıkayıcıları ve yolcular izin almak şartıyla istisna tutulmuşlardır.[192] Hakîm, gece gündüz şehirde dolaşarak yayınladığı fermanlara uyulup uyulmadığını kontrol ediyordu.[193] Hâkim'in en çok kızdığı şey hile-

185 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/191; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/177-178.
186 el-Antâkî, *Târîh*, 202; İbn Hallikân, IV/380; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/342; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/177.
187 el-Antâkî, *Târîh*, 217.
188 el-Antâkî, *Târîh*, 206; Ebû İzzeddîn, *ed-Durûz fi't-Târîh*, 99; Hodgson, *İslâmın Serüveni*, II/28; Fuad Yûsuf el-Atraş, *ed-Durûz Muamerat ve Târîh ve Hakâik*, yrz. trz. 221.
189 el-Antâkî, *Târîh*, 205; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/288; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/190; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/177; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/34; krş., 18. Risâle, *el-Mevsûme bi-Risâle en-Nisâi'el-Kebîre*.
190 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/176; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/38; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/179.
191 el-Antâkî, *Târîh*, 186; *Ebû'l-Ferec Târîhi*, I/282; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/179; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/288; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/177.
192 el-Antâkî, *Târîh*, 208; *Ebû'l-Ferec Târîhi*, I/282.
193 *Ebû'l-Ferec Târîhi*, 282; İbni Kesîr, *el-Bidâye*, XII/61-62.

karlık ve ahlaksızlıktı. Hâkim dansözlere ve çıplak kadınlara çok kızardı. Cariye ve kölelerin ulu orta satılmasını yasaklayarak şehir dışında bunun için bir pazar inşa ettirmiştir.[194] Kendisi ise köle ve cariyelerini hürriyetine kavuşturmuştur.[195]

Hâkim'in diğer hükümdarlar gibi haşmetli ve şaşalı bir yaşantısı olmamıştır. O her zaman oyun ve eğlence gibi şeylerden uzak durmuştur. Bu onun yaşantısıyla kendini topluma kabul ettirmiş olabileceği şeklinde de yorumlanabilir. Hâkim'in saçını ve tırnaklarını uzatması, yün elbise giymesi, binek olarak eşeği tercih etmesi, onun tevazusu ve zahidâne bir hayat sürmesinin sonucudur. Onun bu uygulamalarına bakarak, deli olduğunu söyleyebilmek oldukça zordur. Hâkim, kendi döneminde gittikçe yaygınlaşan tasavvufî yaşam biçimini seçmiş olabilir. Brockelmann ise bu durumu, onun uygarlığın gelişmesiyle atıl hâle gelmiş olan şeriat kanunlarını tekrar yürürlüğe koymak için gayret sarf ettiği şeklinde yorumlayarak bütün bu yasakların dinî kaygılardan ötürü olduğunu ifade etmektedir.[196] Aslında onun yasakları veya emirlerinin çoğunda dinî, ahlakî veya iktisadî bir amaç olduğu söylenebilir. Mesela köpekleri ve domuzları öldürtmesi, birtakım hastalıklara sebebiyet verdiği için; içkinin yasaklanması, kadınlara uygulanan yasaklar, kendisince bozuk olarak görülen toplumun ahlakî yaşantısını düzeltmek için; geceleri şehrin ışıklandırılması özellikle dükkanların açık tutulması hem üretimi arttırarak ekonomiyi canlı tutmak hem de ülkesinin ne kadar güvenilir olduğunu göstermek için yapılan uygulamalar olarak yorumlanabilir.

Hâkim'i anlamak ve davranışlarını doğru şekilde tahlil edebilmek oldukça güçtür. Tarihî rivayetler birbiriyle çelişkili bilgilerle dolu olduğu gibi, Hâkim'in uygulamalarındaki çelişkiler de onu anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu sebeple bazıları onu dengesiz bir kişi olarak kabul ederken bazıları da onun sanat ve bilime verdiği önem ve yapmış olduğu ıslahatlardan dolayı zeki ve

194 el-Antâkî, *Târîh*, 186-187-192,200; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/87-288; İnan, *Hâkim Biemrillâh*, 46 vd.
195 el-Antâkî, *Târîh*, 206-207.
196 Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992, 132.

bilge bir lider olduğunu kabul etmektedir.[197] Onu İslâm tarihinin iki Ömer'ine[198] benzeterek, tarihin zirvesine koyanların yanında[199] Hz. Mûsâ'yı kendine örnek alarak, Allah'a ulaşma arzusunda olan zahit biri olarak görenler de vardır.[200] Yine onu, aklını ve ruhunu kendi toplumu için vermiş, bu doğrultuda birçok yenilikler yapmış bir inkılapçı olarak görenlerin[201] yanı sıra deli olarak niteleyen bir çok tarihçi de bulunmaktadır.[202] Hâkim döneminin siyasî ve sosyal olaylarına bakarak onu belki daha iyi anlayabilmek mümkün olabilir. Hepsinden önemlisi konumuz açısından onun ulûhiyet iddiasında bulunup bulunmadığını tespit etmek gerekir ki, bununla ilgili iddialara bakmadan Hâkim hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapmak imkansızdır.

Hâkim Biemrillâh'ın yukarıda belirttiğimiz yenilikler ve uyguladığı yasaklar, onun ıslahatçı ve devrimci yapısına bağlanabilir. O bazı hedeflerine ulaşabilmek için eski kanunları iptal ederek dinî, siyasî, sosyal açılardan uygun yeni kanunlar çıkarıyordu. Dolayısıyla bu yeni kanunları tatbik etmek için de sert bir tutum sergilemesi kaçınılmaz oluyordu. Hâkim, bu sert üslûbuna rağmen, Kahire sokaklarında gezerken çoğu zaman yanına hiç koruma almıyordu. Bu onun cesaretini gösterdiği gibi, yaptığı uygulamaların halk tarafından tasvip edildiğine delil olarak da görülebilir.

3. Hâkim Biemrillâh'ın Dinî Politikası

Hâkim, hilâfetinin ilk yıllarında yoğun bir dinî taassup içerisine girmiş ve bir yandan zımmîlere, bir yandan da İsmâîlî fikirleri benimsemeyenlere karşı şiddetli baskılar uygulamaya başlamıştır.[203] Ancak daha sonra Sünnîlerin desteğini alabilmek için

197 Daftary, *İsmâîlîler*, 224-225.
198 Ömer b. el-Hattab ve Ömer b. Abdilaziz.
199 Macid, *Hâkim Biemrillâh*, 38.
200 el-Antâkî, *Târîh*, 218.
201 İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI/302 vd.;İnan, *Hâkim Biemrillâh*, 174; Mustafa Galib, el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-İslâm, Beyrut trz., 198.
202 İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 80; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/176; İbn Hallikân, IV/379-380; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/289; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/176-177; İbn Rahib, 135.
203 el-Makrîzî, *Ahbâru Mısr*, 182; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/27; E. Graefe, V-I/104.

onlara karşı büyük bir müsamaha içinde olduğu görülmektedir. Ayrıca *Beytü'l-Hikme* nin kurulması ile birlikte, İsmâîlî propagandanın en hızlı ve başarılı yürütüldüğü dönem, Hâkim zamanı olmuştur.

Hâkim Sünnîlerce desteklenen Ebû Rekve isyanını zor bastırmıştır. Hâkim'in Ebû Rekve isyanını bastırdıktan sonra Şiîler ile Sünnîleri birleştirmek için çaba sarf ettiğini görülmektedir. Bu çerçevede daha önce yasak olan teravih namazının kılınmasına izin vermiştir. Ayrıca ezanlar Sünnî ve Şiî geleneğe uygun olarak okunabiliyordu. İsteyenler de orucu, hilalin görünmesine göre veya felek ilminin hesaplamalarına göre tutabiliyordu.[204] Hâkim, Fâtımî davetinin şiarı olan ezandaki *Hayye ale Hayri'l-Amel* lafzını ezandan çıkartmıştı.[205] Daha önce Amr camiinde ve bazı mahallerde yazdırılmış olan ve sahabeye sövgü içeren yazıları sildirmişti.[206] Ayrıca Ehl-i Sünnet'e daha yakın olabilmek için de Malikî mezhebinin öğretilerinin okutulduğu okullar açtırmış ve gerekli ihtiyaçları için yardımda bulunmuştur.[207]

Hâkim diğer Fâtımî halifelerinin aksine, Cuma ve bayram namazlarında camiye gidip hutbeler vermiştir.[208] Hâkim böylece halk ile daha çok iç içe yaşıyordu. Hâkim'in Sünnîlerle iyi geçinip onları kazanmak istemesinin altında, ezelî düşmanları olan Abbasîler ile mücadelesinde avantaj sağlamak gibi bir neden de olabilir. Hâkim'in Müslümanlara karşı sergilediği bu uzlaşmacı ve müsamahakar siyasetinde o yıllarda Mısır'da meydana gelmiş olan kıtlığında etkisi de olmuş olabilir. 398/1008 yılında Nil nehrinin suyunun azalmasıyla şiddetli bir kıtlık olmuş ve halk sarayın önünde toplanmıştı. Hâkim, derhal camiye gideceğini, camiden çıktıktan sonra kimin ambarında hububat bulunursa

204 el-Makrîzî, *Hıtat*, II/159; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/222-223.
205 el-Antâkî, *Târîh*, 195; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/270; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/222; krş., İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI/288.
206 el-Antâkî, *Târîh*, 192-193; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/179; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/287; İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI/292-293; İnan, *Hâkim Biemrillâh*, 76-78.
207 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/222.
208 el-Antâkî, *Târîh*, 195; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/270; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/222.

kafasının uçurulacağını dolayısıyla ambarlarda bulunanların kapının önüne konulmasını emretmiş, bunun üzerine herkes ambarını boşaltmış ve Hâkim tarafından bunların bedelleri ödenerek ihtiyaç sahiplerine dağıtılmıştır.[209] Böylece Hâkim'in almış olduğu tedbirler neticesinde üç yıl süren kıtlık dönemi en az zayiatla atlatılmıştır.

Hâkim, kadıların seçiminde çok titiz davranır ve mezhep taassubu gütmezdi; ancak atadığı kadıların yanlış davranışlarını fark ettiği zaman ise onları şiddetli bir şekilde cezalandırırdı.[210] 405/1015 yılında Ahmed b. Ebî'l Avvam, Hanbelî mezhebine mensup olmasına rağmen, Kâdı'l-Kudât'lığa atanmış ve kendisine dört İsmâîlî kadıyı yardımcı olarak tayin edilmişti.[211] Bu atama Hâkim'in mezhep taassubunu bıraktığına bir delil teşkil ettiği gibi ilimde liyakate ne kadar önem verdiğini de göstermektedir.

Hâkim, Müslümanlar arasında iç barışı sağlamak, insanları ekonomik yönden rahatlatmak, toplumun ahlak seviyesini yükseltmek, ülkesinde emniyeti sağlamak ve adaleti hakim kılmak istiyordu. Bu doğrultuda devletin arazilerini yoksul halka dağıtmış, köle ve cariyelerini de serbest bırakmıştır. Hâkim zamanında gelirler oldukça artmış hatta 400/1009-404/1013 yıllarında vergi bile alınmamıştır.[212]

Hâkim, İsmâîlîlerin kurumlaşmasına ve dâîlerin eğitimine büyük önem vermiştir. Abbasî halifesi Mansûr zamanında sarayda yapılan ilmî faaliyetler, daha sonra disipline edilerek devam ettirilmiştir. Harun Reşid veya Me'mun zamanında ise kurumsallaşarak, Dâru'l-Hikme adında bir ilim meclisi kurulmuş-

209 el-Antâkî, *Târîh*, 191; el-Makrîzî, *İğâsetü'l-Ümme bi Keşfi'l-Gumme*, thk. Muhammed Mustafa Ziyade, Cemâleddîn eş-Şeyyal, Kahire 1957, 17-18; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX/169.

210 İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (852/1449), *Refu'l- Asrî an Kuzâti Mısr*, thk. Hamîd Abdulmecid, Ebû Sittâ es-Savî, Kahire 1957, 208-212; Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, X/375-377.

211 İbn Hacer el-Askalânî, *Refu'l- Asrî an Kuzâti Mısr*, 102.

212 el-Makrîzî, *Hıtat*, II/285 vd., Mısır'ın arazilerinin karış karış halka dağıtılmasını Dürzî Risâleleri de teyit etmektedir. Bkz., 1. Risâle, *Nushatü's-Sicilli ellezî Vucide Muallegan alâ'l-Meşâhid*.

tur.[213] Hâkim'de buna alternatif olarak 395/1005 yılında Kahire'de Fâtımî sarayında *Dâru'l-Hikme* ya da *Dâru'l-İlm* adında bir kurum ihdas etmiştir.[214] Zengin kütüphanesiyle pek çok kurra, fakih, gökbilimci, nahivci, dilci ve diğer bilginlerin buluşma yeri olan bu kurum, genel olarak Şiî, özel olarak da Fâtımî öğretilerinin yayılma merkezi olması amacıyla oluşturulmuştur.[215] Çünkü bu ilim meclisinin başına dâilerin başı kabul edilen Kâdi'l-Kudât Abdülazîz b. Muhammed b. en-Numan tayin edilmişti.[216] Ayrıca bu merkezin yanına büyük bir kütüphane ilave edilerek, sarayda bulunan birçok kitap ve malzeme buraya taşınmıştır. Civar ülkelerden de çok sayıda kitap getirtilerek, muazzam bir kütüphane oluşturulmuştur. Hâkim, kütüphanenin döşenmesi, duvarlarının süslenmesi, kapılarının, pencerelerinin ve perdelerinin dizaynında yardımda bulunmuş, buraya görevli memur ve hizmetçiler de tayin etmiştir.[217] Yine yüklü miktarda kağıt, kalem ve lazım olacak diğer malzemeler buraya bağışlanmıştır. Burada dinî-fıkhî konuların yanı sıra edebiyat, astronomi, matematik, felsefe ve tıp gibi değişik alanlarda da dersler verilmekteydi. Bizzat Hâkim'in kendisi bu ilim meclislerine ve münakaşalara katılarak onları desteklemiş ve takdir etmiştir. Bu dönemde Kahire'de büyük bir ilim ve kültür zenginliği olmuştur.[218]

Dâru'l-Hikme'deki derslerin bazılarına yalnızca İsmâîlîler katılırken, bazılarına mezhep dışından da dinleyiciler katılabiliyorlardı. Hâkim, Ehl-i Sünnet alimlerinin de bu meclislerde bulunmalarına izin vermiştir. Malikî mezhebine mensup meşhur fakih Ebû Bekir el-Antâkî'nin burada ders vermesine ve mezhebini öğ-

213 Geniş bilgi için bkz.; Ahmed Afallah, *Beytü'l-Hikme fî Asri'l-Abbâsiyyîn*, Kahire trz. Ayrıca bkz., Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme", *TDVİA*, VI/88-90; Remziye Muhammed el-Atrakî, "Beytü'l-Hikme el-Bağdâdî ve Eseruhûhu fî Hareketil-İlmiyye", *el-Müerrihu'l-Arabî*, Bağdat 1980, XIV/317-355; Saîd Diveci, *Beytü'l-Hikme*, Musul 1972; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul 1996; Nahide Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi*, 158-161.

214 el-Antâkî, *Târîh*, 188; el-Makrîzî, *Hıtat*, I/458-60; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/56; Corci Zeydan, *Târîhu't-Temeddün el-İslâm*, III/232.

215 Krş., Daftary, *İsmâîlîler*, 225; Galib, *el-Harekâtü'l- Batıniyye*, 200 vd.

216 el-Makrîzî, *Hıtat*, II/337.

217 el-Makrîzî, *Hıtat*, II/273; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/177,223.

218 el-Antâkî, *Târîh*, 185,188,215; Corci Zeydan, *Târîhu't-Temeddün el-İslâm*, III/232.

retmek için ayrı bir Sünnî eğitim kurumu kurulmasına da izin vermiştir.[219]

Beytü'l-Hikme (Dâru'l-Hikme)'de yetişen İsmâîlî dâiler, şehirlerde ve kırsal kesimlerde yoğun faaliyet içerisine girmiş ve böylece Irak ve İran'da Fâtımî daveti daha etkin olabilmiştir. Gönderilen sayısız dâilerle buralardaki halk kitlelerine İsmâîlî öğretiler empoze edilmiştir.[220] Bölgedeki İsmâîlî davetinin başarısında İsmâîlî düşüncenin en büyük filozof ve kelamcılarından olan el-Kirmânî'nin büyük katkısı olmuştur.[221] Hâkim döneminde yaşayan el-Kirmânî, Kahire'ye de gelmiş ve bir yılı aşkın bir zaman Hâkim'in yanında kaldığı gibi onun ulûhiyyetini ortaya atanlarla da fikrî mücadeleler yapmıştır.[222]

Daha önce yapımına başlanılan ve kendi adının verildiği Hâkim Camii bitirilerek ibadete açılmıştır. Hâkim, inşa ettirdiği camilere gümüşten işlemeli rahleler ve kandiller, altın yaldızlı Kur'anlar, ipek örtüler bağışlamıştır.[223] Bir araştırma merkezi hüviyetinde olan Ezher Camiine büyük miktarda maddî katkı sağlayarak buraya düzenli bir ödenek tahsis etmiştir. Hâkim'in bütün bu faaliyetlerinden, ilimle ve öğrenimle çok yakından ilgilendiği, İsmâîlîler için yaptırdığı cami ve Beytü'l-Hikme gibi meclislerde İsmâîlî öğretilerin yanında çeşitli ilimlerin de tahsil edildiği ve bu kurumların içinde muazzam şekilde donatılmış kütüphaneler kurduğu anlaşılmaktadır.[224] Ayrıca Hâkim *Divân-ı Ahdâs* adı verilen vakıf gelirlerinin toplandığı bir kurum oluşturarak, burada toplanan gelirlerin camilere ve toplum tarafından ortak kullanılan umumî mekanlar ile geliri olmayan müesseselere aktarılmasını istemiştir.[225]

219 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/222-23; İbn Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, III/366.
220 İmâdüddîn İdris, *Uyunu'l-Ahbâr*, VI/283-289,290 vd.
221 Daftary, *İsmâilîler*, 228.
222 el-Kirmânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz., İmâdüddîn İdris, *Uyunu'l-Ahbâr*, VI/283-288; Mustafa Galib, *Alâmu'l-İsmâîliyye*, Beyrut 1964, 99-107; el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, thk. M. Kamil Hüseyin-M. Mustafa Hilmi, Kahire 1953, önsöz kısmı; el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, thk. M. Galib, Beyrut 1983, önsöz kısmı.
223 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/178.
224 Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II/26-28.
225 el-Makrîzî, *Hıtat*, II/295.

Hâkim Biemrillâh da diğer Fâtımî halifeleri gibi İsmâîlî mezhebini doğudaki İslâm topraklarına yayma amacındaydı. Özellikle Dâru'l-Hikme, Ezher ve Kahire'deki diğer kurumlardan bizzat halifenin gözetiminde özenle seçilen dâiler, İslâm dünyasına yayılıyor ve Sünnî halkı kendi mezheplerine kazandırmaya çalışıyorlardı. Hâkim Biemrillâh'ın bu yoğun ve başarılı çalışmaları neticesinde Bağdat ve Irak'ın diğer kısımlarındaki Şiîler, Fâtımî İsmâîlîliğine daha sıcak bakmaya başladılar. Dâilerin bu yoğun faaliyetleriyle Horasan'da ciddi bir İsmâîlî nüfus oluşmuştu. Hâkim bu uğurda hiçbir masraftan kaçınmayarak her bölgeye mal ve para göndermiş, böylece bölge insanlarının ve liderlerinin bir kısmını kendisine çekmeyi başarmıştı.[226] Hatta Gazneli Mahmut'a dahi kendisine itaat etmesi hususunda mektup göndermiş,[227] ancak Gazneli Mahmut Şiîlere yakınlaşmak bir tarafa bölgede Sünnî anlayışın temsilciliğini üstlenmişti.

Hâkim'in yoğun faaliyetleri ve bölgedeki İsmâîlîlere para ve mal yardımında bulunmasıyla Abbasîler içinde yaşayan Şiî kitlelerin cesareti artmıştı. 398/1008 yılında vuku bulan *Mushafu İbn Mes'ûd* meselesi yüzünden Şiî ve Sünnî gruplar arasında çatışmalar çıkmış ve Bağdat sokaklarında *Ya Hâkim, ya Mansûr* diye naralar atılarak Hâkim lehine gösteriler yapılmıştı.[228] Hâkim'in bu yayılma politikasının başarılı olduğuna işaret eden en büyük delil, Abbasîlerin 402/1011 yılında, Fâtımîlerin peygamber soyundan gelmediğini söyleyen bildirinin hazırlatılması ve bir kampanya halinde bunun yürütülmesidir. Aralarında İmamiyye'den Şerif Razi, Şerif Murtaza gibi Şiîlerin de bulunduğu bir grup ilim adamına hazırlatılan bu bildiri, bütün camilerde okutularak Fâtımîlerin peygamber soyundan gelmeyen sahtekar, kafir, fasık, facir ve dinsiz oldukları söyleniyordu.[229] Bu bildiri, Abbasî halifesi el-Kadir'in Fâtımîlerin siyasî, askerî, dinî ve maddî vasıtalarla yayılma ve genişleme politikası karşısında tedirgin olduğunu göstermektedir. Fâtımîlere karşı yapılan bu

226 el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/217.
227 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/54; Adam Mez, *İslâm Medeniyeti*, 13.
228 İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 237-238; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/39.
229 İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII/225; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/51.

kampanyanın Hâkim Biemrillâh dönemine rastlaması ilginçtir. Çünkü yaklaşık yüz yıl kadar bir süre geçmiş olmasına rağmen daha önceden hiç kimsenin böyle bir iddiada bulunduğunu bilmiyoruz.

Hâkim döneminde Gayr-i Müslimlere devlet kademelerinde birtakım görevler verilmiştir. Hâkim döneminde vasıtalık görevinde bulunan Îsâ b. Nastur bir Kıptî idi.[230] Ayrıca Hâkim, Bercevân'dan sonra Fahd b. İbrâhim en-Nasranî'yi de vasıtalığa atamıştı. Ancak bu şahıs Müslümanlara haksızlık yaparak, Hıristiyanları koruduğu gerekçesiyle yapılan şikayetler üzerine Hâkim tarafından öldürülmüştür.[231] Hâkim, Fahd'ın oğullarını getirterek onlara babalarının mallarını verdiği gibi onların kendi himayesi altında olduklarını da bildirmişti.[232]

Hâkim'in 395/1004-5 yılından itibaren ise Ehl-i Kitab'a karşı tutumunun sertleştiği görülmektedir. Bu dönemde bir çok kilise ve manastır yıkılmış veya camiye dönüştürülmüştür. Bunlara ait mal varlıklarına el konulmuş, sadece Sina dağındaki manastıra dokunulmamıştır. Kudüs'teki Kıyame Kilisesi bile bu durumdan nasibini almıştır.[233] Bunun yanında Hâkim, Hıristiyan ve Yahudilere bazı yasaklar getirerek, onların kılık kıyafetlerini düzenleyici talimatlar koymuş ve onların bazı bayramlarını kutlamalarını da yasaklamıştır. Hıristiyanların, başlarına omuzlarını da örtecek şekilde bir örtü örtmelerini, takkelerinin siyah olmasını ve boyunlarına ağaçtan yapılma ağır bir haç takmalarını mecbur kılmıştır. Yahudiler de boyunlarına buzağı kafası şeklindeki işareti takmak zorundaydılar. Ayrıca bunların ata binmeleri, sağ ellerine yüzük takmaları da yasaklanmıştı. Alenî bayram kutlamaları, çan çalmaları yasaklanıp, binalardaki haçlar kırılarak izleri yok edilmiştir. Bunlar Müslüman köle

230 el-Antâkî, *Târîh*, 182; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 32-33; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/168.
231 el-Makrîzî, *Hıtat*, II/31; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 58; *Ebû'l-Ferec Târîhi*, 278.
232 İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 60; *Ebû'l-Ferec Târîhi*, 278.
233 el-Antâkî, *Târîh*, 195-196; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 64-65; *Ebû'l-Ferec Târîhi*, 279-280; el-Makrîzî, *Hıtat*, II/496; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/177-178; İbnü'l- Esir, IX/169.

ve cariye alamayacaklardı. Umumî hamamlara gitmeleri kısıtlanmış, şayet giden olursa boyunlarına küçük bir çıngıraktan oluşan bin nevi boyunduruk asmak zorunda bırakılmışlardır.[234] 403/1012 yılında Hıristiyanlar uğradıkları baskılardan dolayı sarayın önüne kadar gelerek baskıların sona erdirilmesini istemişlerse de Hâkim, gelenlerle görüşerek onları dağıtmıştır.[235] Maruz kaldıkları baskılar neticesinde bir çok Hıristiyan Mısır'ı terk etmiş, bazıları ise Müslüman olmayı tercih etmiştir.[236]

Corci Zeydan, Hâkim'in Hıristiyanlara karşı izlediği düşmanca siyasetin sebebini, Rumlarla yapılan savaşlara ve onların camileri yıkmasına karşılık intikam almak amacıyla yaptığını ifade etmektedir.[237] Dürzî Risâlelerinde ise Fâtımî egemenliği altında yaşayan Hıristiyanların ve Yahudilerin devlete karşı düşmanca tutumlarından dolayı, bu sert tavrın takınıldığı belirtilmektedir.[238] Bu baskıları, Hâkim'in getirmek istediği bir nevi arındırılmış Şiîlik inancına bağlayanlar da bulunmaktadır.[239]

Hıristiyan ve Yahudilere uygulanan bu baskı politikasının Hâkim'in hilâfetinin sonlarına doğru ortadan kalktığı görülmektedir.[240] Baskının azalmasıyla halkın eski inancına dönmesine izin verildiği gibi Bizans'a göç edenlerin de geri dönmesine izin verilmiştir. Mısır'da eskisinden daha ihtişamlı kiliseler yapılarak, Hıristiyan unsur eskiden sahip olduğu konumu yeniden kazanmıştır. Hâkim, papazların pazar ve bayram günlerinde ayin yapmalarına da ses çıkarmamıştır.[241] Bu değişiklik Hâkim'in toplumun güvenini kazanmak istemesinin neticesi olabileceği gibi bu dönemde zahidâne bir hayatını seçip ve her şeye

234 el-Antâkî, *Târîh*, 187 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX/170; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII/40; Daftary, *İsmâîlîler*, 225; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti- İslâm Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İstanbul 2000, 66-67; İnan, *Hâkim Biemrillâh*, 96; Mustafa Öz, "Hâkim Biemrillâh", *TDVİA*, XV/199.

235 el-Antâkî, *Târîh*, 203.

236 el-Antâkî, *Târîh*, 203-204; *Ebû'l-Ferec Târîhi*, 280.

237 Corci Zeydan, *Târîhu't-Temeddûn el-İslâm*, Mısır 1958, IV/140.

238 3. Risâle, *Haberü'l-Yahûd ve'n-Nasarâ*.

239 Robert Mantran, *İslâmın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981, 160.

240 el-Antâkî, *Târîh*, 207; İnan, *Hâkim Biemrillâh*, 96; E. Graefe, V-I/104.

241 el-Antâkî, *Târîh*, 207-208; *Ebû'l-Ferec Târîhi*, 280; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX/170; İbni Kesîr, *el-Bidâye*, XII/40.

karşı hoşgörülü olmasından da kaynaklanabilir. Ayrıca Hâkim'in Kudüs'teki Kıyame Kilisesinin yıkılmasını emretmesiyle[242] Bizans imparatoru Fâtımîlerle ticareti yasaklamış, bu da Fâtımîlerin ekonomisine büyük sekte vurmuştu. Hâkim bu baskıların sosyal ve ekonomik zararlarının ortaya çıkması üzerine aldığı kararlardan geri adım atmış da olabilir.

4. Hâkim Biemrillâh İle İlgili Ulûhiyet İddiası

Dürzîlere göre; Hâkim tahta çıkışından üç ay sonra yeni bir dönemin geldiğini müjdelemek üzere etrafa davetçiler gönderdi. *Keşf Dönemi* olarak da isimlendirilen bu devrede, hakikat ortaya çıkacak ve Allah'ın birliğinin bilgisi, kendisini bu hareket için hazırlayan kimselere kapalı kalmayacaktır. Onlara göre bu dönemin önünü açmak üzere üç kişi seçilmiştir. Bunlardan ilki Seleme b. Abdilvahab olup, daveti ilk önce o başlatmıştır. Seleme b. Abdilvahhab yedi yıl görev yaptıktan sonra Hâkim tarafından seçilen ikinci kişiye görevi devretmiş ve bu ikinci kişinin emrinde sıradan bir görevli olmuştur. Seçilen ikinci kişi olan Muhammed b. Vehb, Allah'ın bu yakın vaadinin gerçekleşeceği günü insanlara duyurmak ve ona hazırlamak için selefinin görevini devam ettirmiştir. O da yedi yıl görev yaptıktan sonra Hâkim tarafından seçilen üçüncü kişinin hizmetine girmiştir. İsmâil b. Muhammed ismindeki bu üçüncü davetçi de aynı şekilde selefinin görevini sürdürmüştür. Bu dâi, beklenen yeni dönemin gelişini müjdelemek üzere son aşamayı yerine getirmekle yükümlüydü. Böylece yirmi bir yıllık hazırlık devresi bittiği zaman davetçiler kendi misyonerleriyle birlikte Kahire'ye dönmüşlerdir. Kahire'nin dışında Hamza b. Ali'nin mesken tuttuğu Reydan Camiinde, Kahire'de bulunan diğer dâilerle buluşarak son hazırlıklar yapılmış ve 1 Muharrem 408/30 Mayıs 1017 yılında perşembe günü, gün batarken Hâkim Biemrillâh yeni dönemin başladığını ilan eden bir bildiri dağıtarak halkına şöyle seslenmiştir:

> Korku ve yabancılaşma illetlerini üzerinizden atın. Vehim ve ikiyüzlülüğün aldatmasına kanmayın. Emin olun ki Müminlerin emiri, si-

242 el-Antâkî, *Târîh*, 195-196; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/178; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 64.

ze özgür irade vermiş ve sizi gerçek inanışlarınızı gizleme sıkıntısından kurtarmıştır. Öyleyse çalışıp çabaladığınız vakit, işlerinizi Allah için yapmalısınız. O bunu böyle yapmıştır ki eski inançlarınızdan vazgeçtiğiniz vakit bu tür engellere ve asılsız düşüncelere asla kapılmayasınız. Müminlerin emiri gerçek niyetini size açıklayarak, işlediğiniz hataları bağışladı. İnançlarınızı açıkça ifade etmenizi emretti. Artık size zararı dokunabilecek kişilere karşı güvendesiniz. Artık onun günahkar olmayacağınıza dair verdiği güvenceden dolayı huzurlu olabilirsiniz. Burada bulunanlar, burada bulunmayanlara bu mesajı iletsin ki havastan avama tüm insanlar ondan haberdar olabilsin. Böylece bu insanoğlu için bir nizam olacak ve ilahî hikmet geleceğe hakim olacaktır.[243]

Dürzîlere göre bu çıkış, gerçek bir devrimdir ve artık hak ile bâtıl birbirinden ayrılmıştır. Hâkim'in başlattığı bu hareket, bizatihî Allah'ın iradesiyle uyum halinde olup gerçeklerin mecmuundan ibarettir. Bu ilanın duyurulduğu günün akşamına doğru[244] Hamza b. Ali kendisini hareketin imâmı olarak ilan etmiştir.[245]

Öyle görünmektedir ki; Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyyetiyle ilgili olarak ileri sürülen yukarıdaki bu kurgu Dürzîlerin kendi görüşleri olup bu iddiaların tarihî kaynaklarca doğrulanması mümkün değildir. Hâkim Biemrillâh, ulûhiyet iddiasında bulunmuş mudur? Hâkim'in ulûhiyyetini ilk ortaya atan kimdir? Hâkim, ulûhiyyetini ortaya atanları desteklemiş midir? Bu soruları çoğaltabiliriz. Bunlar gerçekten açıklığa kavuşturulması zor olan problemler olarak önümüzde durmaktadır.

Dürzîlikle ilgili çalışma yapan araştırmacıların çoğu Dürzîlerin ileri sürdüğü iddiaları kabul etmemekle birlikte Hâkim'in

243 42. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Tenbîh ve't-Te'nîb ve't-Tevbîh ve't-Tevkîf*; 74. Risâle, *el-Risâletü'l-Mevsûme bi İzâhi'd-Tevhîd*; Sami Makarem, *The Druze Faith*, New York 1974, 15-17; Ebû Sâlih- Makarem, *Târîhu'l Muvahhidîn ed-Durûz*,59-60; krş., E. Toftbek, "Kısa Dürzî İlmihali", çev. E.R. Fığlalı, *AÜİFD*, Ankara 1981, XXV/216.

244 Hakim'in ulûhiyyet ilanı ve Hamza'nın imâm tayin edilmesiyle ilgili her iki olay da gün batımı sırasında gerçekleştiğinden dolayı Dürzîler, perşembe akşamlarını kutsal kabul ederek Halvet hane dedikleri yerlerde ibadetle geçirirler. Ayrıca 1 Muharrem 408 Dürzîlerin takvim yılı başıdır. Krş., Makarem, *Druze Faith*, 16; Fığlalı, *İslâm Mezhepleri*, 219.

245 Makarem, *Druze Faith*, 17; Fığlalı, *İslâm Mezhepleri*, 219.

ulûhiyet iddiasında bulunduğunu kabul etmektedirler.[246] M. Kamil Hüseyin, Hâkim'in ulûhiyyetinin ortaya atıldığı ilk tarih olarak kabul edilen 408/1017 tarihini daha da öne çekerek, Hâkim'in aslında 400/1009 tarihinde ulûhiyyetini ilan ettiğini iddia etmektedir.[247] Bunu söylerken delil olarak da Dürzî yazmalarına işaret etmekte ve dinî ritüeller dışında herhangi bir tarihî kaynak ortaya koymamaktadır. Târihî kaynaklardaki rivayetlerin ekseriyetine göre ise Hâkim, Allah'ın kendine tecellî ettiğini ilan ederek, yeni bir mezheb ortaya çıkarmış ve bizzat kendisi hareketi teşkilatlandırmıştır.[248] Hâkim'in ulûhiyyetini ilan ettikten sonra taraftarlarının ona, *Ya Vâhid, Yâ Ahâd, Yâ Muhyî, Ya Mümît* diye hitap ederek onu saygıyla tazim ettiklerini ileri sürülmüştür.[249] Hatta onun, hutbe okunurken kendi ismi geçtiğinde ayağa kalkmalarını emrettiği ve bunu tüm ülkede Harameyn-i Şerif'te dahi yaptırdığı rivayet edilmektedir.[250] Bu ve benzeri vivayetleri doğru kabul edenler doğal olarak onun ulûhiyyetini ilan ettiğini de benimsemişlerdir.

Ancak Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyyetini açıkça ilan ettiği hususu, tarih kitapları ve İsmâîlî kaynaklar tetkik ve tahlil edildiğinde zor gözükmektedir. Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyyetini bizzat kendisinin ileri sürmediğini gösteren bir çok delil ortaya koymak mümkündür. Suyutî ve İbn Kesîr'in *Hatib Hâkim'in adını okurken, insanların tümü saygı için ayağa kalkarlardı*[251] şeklinde naklettiği durum aslında Mısır'da Hâkim'den önce var olan bir âdet olup,[252] Hâkim Biemrillâh tarafından bu uygulama kesin olarak yasaklanmıştır. Hâkim, yayınladığı bir fermanla bastığı yerin elinin ve ayağının öpülmesini yasakladığı gibi, önünde

246 Hitti, *Origins of the Druze*, 26-34; Hodgson, *al-Darazî and Hamza*, 5-20.; Bedevî, *Mezâhib*, II/562 vd.; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Dürûz*, 39 vd.; Brayer, *Druze Religion*, 77 vd.; İzmirli, *Dürzî Mezhebi*, 22-25; Öz, *Dürzîlik*, X/40-41.
247 Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz*, 75.
248 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 51; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/197-201; ed-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer*, VI/256-257; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/183; Markîzî, *İtti'âz*, II/118. Krş., Antâkî, *Târih*, 220-223.
249 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/183; İzmirli, *Dürzî Mezhebi*, 24.
250 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/34; Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhazara*, II/601; krş., Adam Mez, *İslâm Medeniyeti*, 174.
251 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/34; Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhazara*, II/601.
252 Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, III/498 vd.

diz çökülmesini de yasaklamıştı. Hatta kendisine *es-Selâmü alâ Emiri'l-Mü'minîn* sözünden başka ihtiram ve ta'zimî bile yasak kılmıştı.[253] Bu rivayetleri Dürzîler de kabul etmekte, ancak kendilerine göre yorum getirmektedirler. Dürzî Risâlelerinde *Size gelen risâlelerdekileri duymadınız mı? O sizin yeri öpmenizi yasaklamıştır. Çünkü yer esastır. Onu öpmek onun ilmini almaktır,*[254] denilerek Hâkim'in bunu yasakladığı kabul edilmektedir. Hatta Hâkim daha da ileri giderek kendisine *Seyyidunâ, Mevlânâ* şeklinde hitap edilmesini kesin olarak yasaklamıştı. Bu rivayetleri dikkate aldığımızda, önünde diz çökülmesini ve *Allah'ın selamı Müminlerin emirine olsun* sözünden başka hitabı yasaklayan bir kişinin, ulûhiyyetini ilan etmesi veya en azından, ulûhiyyetinin ilanına uygun olan ortamı kesin emirlerle yasaklaması düşünülemez. Hâkim'in bu hitapları yasakladığına dair Dürzî Risâlelerinden başka deliller de getirilebilir. Dürzî mezhebinin kurucusu Hamza b. Ali, dâilerden Muhammed b. Vehb el-Kureşî'ye, Hâkim'in yanına gittiği zaman ona karşı nasıl davranması gerektiğini şöyle izah etmektedir:

> Hazretleri seni yanına çağırmadan girme, sana bir şey sormadan bir harf dahi konuşma, sana öğrettiğim şu duayı gizlice oku 'salat ve selam sana olsun ey Mevlâmız' Sesini onun yanında yükseltme, ellerinle hareket etme, gözlerinle işaret etme.[255]

Bu risâleden, onun ulûhiyyetini ilan eden ve hudûd olarak kabul edilen kişilerin bile ona *Mevlâmız* hitabını gizlice, içlerinden okuduklarını anlıyoruz. Bu durumdan yola çıkarak, Hamza ve yandaşlarının yaptıklarından, Hâkim'in haberinin olmadığı neticesi çıkabilir ki bu konu üzerinde daha sonra yine duracağız.

Hâkim'in 395/1004 yılında çıkardığı bir fermana dayanarak, Hâkim'in ulûhiyet iddiasında bulunamayacağını söylemek mümkündür. Kahire'de Ezher camisinin kapısına asılmış olan bu fermanda Hâkim, insanlara bazı ayetlerle nasihat etmekte ve bir bölümünde de onlara şöyle seslenmektedir:

253 el-Antâkî, *Târîh*, 205; el-Makrîzî, II/208; krş., Adam Mez, *İslâm Medeniyeti*, 174.
254 18. Risâle, *el-Mevsûme bi Risâleti'n-Nisâi'l-Kebîre*.
255 21.Risâle, *Taklîdu'r-Rızâ Sefîru'l-Kudre*.

> Râhman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Bu ferman, Allah'ın muzaffer ve veli kulu Emiri'l-Mü'minîn Hâkim Biemrillâh'tan Müminleredir. Sizler malik, hak, mübîn olan Allah'ın ve nebilerin sonuncusu ceddimiz Hz. Muhammed'in, vasilerin en hayırlısı Ali'nin, yol gösteren atalarımızın ve Müminlerin emirinin teminatıyla, malınız, canınız, kanınız güvendedir. Sizin için bir korku yoktur ve hiç bir el size kötülükle uzanamaz...[256]

demekte ve ferman yine Allah'a ve Resûlüne salât ve selam ile son bulmaktadır. Bu ferman Hâkim'in ulûhiyet iddialarını kabul etmeyi zorlaştırdığı gibi Ehl-i Sünnet'e karşı müsamahakâr bir tavır takınmaya başladığını da göstermektedir. Bize göre ulûhiyet iddiasında bulunan bir kişinin Hz. Peygamberden, ceddim diye bahsetmesi ve kendisini Allah'ın kulu olarak nitelemesi mümkün gözükmemektedir.

Hâkim ulûhiyet iddiasında bulunmuş olmasını zor kılan bir başka delil de yüzüğünde *Yüce Tanrı'nın yardımıyla Ebû Ali muzaffer olsun,*[257] lafzının yazılı olmasıdır. Halbuki ilahlık iddiasında bulunan bir kişini yüzüğünde *Ebû Ali* lafzının bulunması onun ulûhiyet iddiasında bulunmuş olmasını güçleştirmektedir. Nitekim Dürzîler de *Sakın kimse onun Aziz'in oğlu veya Ali'nin babası olduğunu söylemesin,*[258] diyerek bu lafzı kullanmayı şirk kabul etmişlerdir.

Hâkim Biemrillâh'ın uluhiyyetini ilan edip etmediği veya bu iddiaları kabulü hususunda bize göre en güvenilir ve orijinal bilgiler, Hâkim döneminde yaşayan el-Kirmânî'nin risâlelerinde bulunmaktadır. Ne var ki bu risâlelerin, Dürzîlik hakkında araştırma yapanların çoğu tarafından yeterince dikkate alındığını söyleyebilmemiz mümkün değildir. Bu durum ise Dürzîlik hakkında araştırma yapanların sağlıklı sonuçlara ulaşmasını engellemiştir.

el-Kâdı en-Nu'mân, imâmlara atfedilen bir takım beşer üstü özelliklerden rahatsızlık duyarak, konu üzerine eğilmiş ve ısrarla onların peygamberlerle eşit olmadığını vurgulamıştır. Ona gö-

256 el-Makrîzî, *Hıtat*, II/276-277.
257 İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhî Dımeşk*, 80. Krş., en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/202.
258 9. Risâle, *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-Tevhîd.*

re imâma itaat etmek ve onun emrine boyun eğmek farzdır. Ancak onlar peygamberlere vahy edildiği gibi vahiy alamazlar ve Tanrı katında gizli olanları bilemezler.[259] el-Kirmânî de imâmların nass ile tayin edilmesi ve ismet sıfatına vurgu yaparak imâmların özelliklerinden bahsederken, el-Kâdı en-Nu'mân gibi düşünmektedir. el-Kirmânî muhtemelen Hâkim'in ulûhiyyetini ilan ettiği tarih olarak kabul edilen 408/1017 yılında Mısır'a gitmiş ve burada *Risâletü'l-Mebâsîmi'l-Beşârât bi'l-İmâm el-Hâkim Biemrillâh*[260] adlı risâlesini yazmıştır. Bu risâlenin birinci bölümünde, Hâkim, zamanın imâmı ve Müminlerin emiri olarak vasıflandırılmakta, onun ordusuna ve halkına yaptığı hizmetten dolayı Allah tarafından desteklendiği söylenmektedir.[261] el-Kirmânî aynı risâlenin üçüncü bölümünde, *Onun eşeğe binmesi ve zahit olması, onun ilâh olduğuna değil, bilakis imâm olduğuna delil teşkil eder*, diyerek bu dönemde Hâkim'in uluhiyyetini iddia edenlerin ortaya çıktığını ve Hâkim'in bunlara müsamaha göstermediğini vurgulayarak, bu iddiaları ortaya atanların fasık olduğunu ve helak olacağını ifade etmektedir. Ayrıca o, Hâkim Biemrillâh'ın doğru, adaletli bir imâm olduğundan bahsetmekte, onun isyancı ve fesat çıkaranlara karşı acımasız olduğunu, bunları öldürmesine kimsenin karşı gelmediğini de belirtmektedir.[262]

el-Kirmânî aynı risâlenin beşinci bölümünde, Hâkim'in, Muhammed'in zürriyetinden olduğunu ve Emiri'l-Mü'minîn olarak, Allah'ın yeryüzündeki adaletini onun temiz zürriyeti ile gerçekleştireceğini belirtmektedir.[263] el-Kirmânî sonraki bölümde de imâmın vasıfları ve faaliyetlerinden bahsetmekte ve Hâkim'i zamanının imâmı olduğu üzerinde önemle durmaktadır. On dört bölüm halinde sunduğu risâlesinin son bölümünde ise el-Kirmânî, imâmların bizim gibi insanlar olduğunu ve bunların da kendilerine has derecelerinin olduğunu söylemektedir. Yine o,

259 el-Kâdı en-Nu'mân, *Deâîmu'l-İslâm*, I/57-58.
260 el-Kirmânî, *Mecmûâtü Resâili'l-Kirmânî*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1982, ss. 113-133.
261 el-Kirmânî, Mebâsîmü'l-Beşârât bi'l-İmâm el-Hâkim Biemrillâh, M. Galib, *Mecmûâtü Resaili'l-Kirmânî*, (Beyrut 1982) içinde, 119.
262 el-Kirmânî, *Mebâsîm*, 120-121.
263 el-Kirmânî, *Mebâsîm*, 122-123.

imâmların yaptıkları birçok davranışın, hikmetinin insanlar tarafından anlaşılamadığını, bu sebeple de onlara iftirada bulunulduğunu söyleyerek, imâmetin sabit olduğunu ve gasp edilemeyeceğini belirtmektedir.[264]

el-Kirmânî, Dürzî davetçilerle doğrudan ilişki içine girmediği gibi yeni davetin öğretilerine de en sert tepkiyi o koymuştur. el-Kirmânî'nin Hâkim döneminde yaşadığı ve onunla yakın bir ilişki içinde olduğu tarihen sabittir. Hâkim'in kendi ulûhiyyetini reddeden el-Kirmânî'ye iltifat ettiği ve onu desteklediği de tarihen sabit olduğuna göre Hâkim'in ulûhiyyetini ilan etmiş olması bizce mümkün görülmemektedir. Çünkü el-Kirmânî o dönemde yaşamış ve bu iddiaların ortaya atıldığı esnada Hâkim'in daveti ile Kahire'ye gelmiş bulunmaktadır. Hâkim'in yanında iken de onun ulûhiyyetini ilan edenlere karşı tepki göstermiştir. el-Kirmânî'nin yukarda bahsettiğimiz risâlesini Kahire'de yazması ve onu Hâkim'e sunması, Hâkim'le ilgili uluhiyyet iddialarının açıklığa kavuşturulması noktasında risâlenin önemini daha da artırmaktadır.

el-Kirmânî, 408/1017 yılının sonunda yazdığı *er-Risâletü'l-Vâize fi'r- Reddi alâ'l-Ahrâm el-Ferganî*[265] isimli risâlesinde, Hâkim'e ulûhiyet izafe eden görüşleri, Hâkim'in isteği dışında ortaya atmakla itham ettiği el-Ferganî'yi küfür ve fasıklıkla suçlamış, onunla Tanrı ve imâm gibi önemli konular üzerine tartışmıştır. *Risâletü'l-Vâize* isimli risâleye dayanarak el-Ferganî'nin fikrî yapısını dolayısıyla Dürzî fikirlerin ilk nüvelerinin neler olduğunu ortaya çıkarmak mümkün görünmektedir; ancak onun öğretisinin temel özelliklerine ve bu risâlede ele alınan konulara *Hasan b. Haydara el-Ferganî* başlığı altında ikinci bölümde genişçe değineceğiz.

el-Kirmânî *Mesâbih fi İsbâti'l-İmâme*[266] adlı eserinde ise *Fâtımî İsmâîlîliği* olarak adlandırabileceğimiz Fâtımî devletinin resmî ideolojisinde imâm anlayışı üzerinde durarak, eserini bu konu-

264 el-Kirmânî, *Mebâsim*, 130-131.
265 el-Kirmânî, "er-Risâletü'l-Vâize fi'r- Reddi alâ'l-Ahrâm el-Ferganî", Mustafa Galib, *Mecmûâtü Resaili'l-Kirmânî* içinde, ss. 134-147.
266 el-Kirmânî, *Mesâbih fi İsbâti'l-İmâme*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1969.

ya hasretmiştir. Eserinde İmâmetin ancak nass ile mümkün olacağını belirttikten sonra sözü Hâkim Biemrillâh'ın imâmetine getirir ve;

> ...O, Hüseynî neslinden olup, insanlara emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker'i emredip, insanlara imâmetini açıkladı. O, hakkında nass olan bir imâm olup adil, Allah'tan korkan, iyi ahlak sahibi, Allah tarafından seçilmiş ve birçok güzel sıfatlara sahiptir. ... Allah'tan korktuğu için insanlardan zorla mal almamış, vefat ettiği zamanda çok mal bırakmamış, sahip olduğu az miktarda malı da Beytü'l-Mâl'e hibe etmiştir[267]

diyerek Hâkim'i Allah'tan korkan adil bir imâm olarak nitelendirir.

el-Kirmânî *er-Riâletü'd-Dürriyye*[268] isimli risâlesinde ise Allah'ın birliği meselesini ele alır ve sanki yine Hâkim'in ulûhiyet iddiasını ortaya atanlara cevap verir. Görülüyor ki el-Kirmânî, bazen doğrudan Hâkim'in ulûhiyyetini ortaya atanlara cevap niteliğinde risâleler yazmış, bazen de dolaylı olarak Allah'ın birliği ve imâmın vasıflarını konu edinen eserler yazarak Hâkim Biemrillâh'ın sadece bir imâm olduğunu vurgulamıştır. Ancak onu övmekte ve iltifat etmekte, züht ve takva sahibi olduğunu belirtmekte, onun geç saatlere kadar ibadet ederek takvasını güçlendirdiğini söylemektedir. Bununla beraber Hâkim'in ulûhiyyetini ortaya atanlarla da en sert mücadeleyi kendisi yapmaktadır. Risâlelerinin çoğunu bizzat Hâkim Biemrillâh'ın yanında yazması ve Hâkim'in yazdıklarına karşı çıkmaması dikkate değer bir durumdur.

Hâkim Biemrillâh'ın kendisinin uluhiyyetiyle ilgili fikirleri atanlara karşı tavrı açık ve net değildir. Onları gizlice desteklediği de iddia edilmektedir. Ancak toplumun tepkisini görünce onları kınadığı ve bu düşüncelere pirim tanımadığı açık ve kesindir. İsmâîlî fikirlerin etkisiyle Hâkim, imâm olmanın ötesinde kendisinde bir takım üstün özellikler görmüş olabilir.[269] Çünkü o dönemde yaşamış olan el-Antâkî'nin rivayetine göre; Neştekin

267 el-Kirmânî, *Mesâbih fi İsbâti'l-İmâme*, 80-81.
268 el-Kirmânî, *er-Risâletü'd-Dürriyye*, yay. M. Kamil Hüseyin, Kahire 1952.
269 David Brayer, *Druze Religion*, 52 (1975), 77.

ed-Derezî'nin ortaya koyduğu, imâmetin peygamberlikten üstün olarak dinî hiyerarşide en yüce mertebe olduğu, ilahî nurun Âdem ve diğer peygamberler vasıtasıyla Ali b. Ebî Tâlib'e, oradan Mehdî'ye ve Fâtımî soyuna geçtiği, son olarak da kıyamete kadar dünyayı yönetecek olan bir kâimde ortaya çıkacağı düşüncesi tipik bir İsmâilî inancı olup, bu inanç sonraki Nizarî İsmâilîlerde de vardır.[270] Hâkim'in kendisini böyle bir anlayışın içinde görmüş olması ihtimali bulunmakla birlikte, onun bu fikirlere itibar ettiği kanaatinde değiliz. Çünkü Hâkim, kendisinin kurduğu Beytü'l-Hikme'deki toplantılara katılır ve burada yapılan tartışmaları düzenli olarak takip ederdi. Bu kurum, İsmâilî mezhebinin propaganda ve eğitim merkezi olup Hâkim tarafından maddî ve manevî olarak desteklenmekteydi.[271] Buradaki dâiler ve İsmâilî örgütü Hâkim'in uluhiyyeti ile ilgili ileri sürülen bu iddialara en sert tepkiyi koymuştur. Bunların yanısıra Hâkim Biemrillâh'ın ülkesinde bir çok cami yaptırması, özellikle Hâkim camiinin inşasını bitirip Kur'an ayetleriyle kuşattırması, camilere gösterdiği ihtimâm, ilim meclisleri kurması ve kendisinin bunlara bizzat iştirak etmesi, ilim adamlarını ödüllendirmesi ulûhiyet iddialarının onun tarafından kabul edilmesi fikrine şüphe ile bakmayı zorunlu kılmaktadır.

Hâkim Biemrillâh'ın çok otoriter bir halife olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Öyleyse nasıl olurda onun en yakınında bulunan insanlar onun ulûhiyyetini ilan ederlerken Hâkim'in bu durumdan haberi olmaz? Bu gerçekten cevap verilmesi zor bir sorudur. Hâkim'in bu durumdan hoşlanıp ses çıkarmamış olabileceği düşünülebilirse de böyle bir davranış şeklinin onun karakterine ters düşeceği kanaatini taşımaktayız. Hâkim'in hilâfetinin sonlarına doğru zahidâne bir hayat seçtiği, gecelerini ibadetle geçirdiğini daha önce ifade etmiştik. Bu dönemde Hâkim Biemrillâh şaşırtıcı bir karar alarak kendi oğlu yerine Ubeydullah el-Mehdî'nin torununun oğlu olan Abdurrahim b. İlyas b. Ahmed'i veliaht olarak atamıştı.[272] Ardından en azından

270 Bkz., Öz, *İsmâiliyye Mezhebi*, 617.
271 Bkz., el-Makrîzî, *Hıtat*, I/459.
272 26. Risâle, *er-Risâletü elletî Ursilet ilâ Veliyyi'l-Ahd, Ahdi'l-Müslimîn Abdurrahim b. İlyas.*

bir süre için bütün devlet işlerini Şam valiliğini üstlenen ve resmî törenlere başkanlık eden veliahdına bıraktığı görülmektedir.[273] el-Ferganî, ed-Derezî ve Hamza'nın bu dönemde ortaya çıktığını görüyoruz. Bu şahıslar Hâkim'in devlet işlerini önemsemediği veya yeteri kadar ilgilenmediği bu dönemde otorite boşluğundan faydalanarak bu iddiaları ortaya atmış olabilirler. Bunu yaparken de siyasî bir rant peşinde olabilecekleri gibi, bunlar Bâtınî anlayışa sahip samimi birer İsmâîlî de olabilirler. Çünkü bu fikirler daha önce de belirttiğimiz gibi ilk İsmâîlî düşüncelere yabancı olan fikirler değildir. O dönemde bu fikirlerin biliniyor olması Hâkim'in bu iddiaları ortaya atanları pek ciddiye almamasına sebep olmuş olabilir. Ancak olaylar büyüyünce Hâkim'in bu iddiaları ortaya atanlara karşı açık bir tavır aldığı kesindir. Hâkim'in devlet erkanından önüne geleni öldürmesi, onun ulûhiyet iddiasını ortaya atanların işini kolaylaştırmıştır. Bu hususta faaliyet gösterenlerin bir kısmının, Hâkim'e yakın olmalarından dolayı onun otoritesini kendi temayülleri doğrultusunda kullanmış olmaları ihtimali de bulunmaktadır.

Hâkim'in ulûhiyet iddialarına iltifat etmediğinin bir başka delili de dönemin Dâi'd-Duât ve Kâdı'l-Kudâtlarının el-Ferganî, ed-Derezî ve Hamza b. Ali'ye karşı çıkmış olmalarıdır. İsmâîlî dâiler bu şahıslara karşı açık tavır alarak, halifenin bu fikirleri savunanları hiç bir zaman desteklemediğini bildiren karşı kampanya başlatmışlardı.[274] Hâkim ulûhiyet iddiasında bulunmuş olsaydı veya bu iddiayı ortaya atanları gizli olarak desteklemiş olsaydı, İsmâîlî dava örgütünün lider kadrosunu kendi düşüncesine göre seçer ve atardı. Hâkim'in hayatını inceleyenlerin, bunu yapmanın Hâkim için çok kolay olduğunu görebilecekleri gibi, Hâkim Biemrillâh'ın taviz vermediği ve üzerinde en çok durduğu konunun da dürüstlük olduğunu hemen anlarlar. O riya-

273 en-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, XXVIII/192-193. Krş., Daftary, *İsmâîlîler*, 230; Hamza b. Ali Abdurrahim b. İlyas'ı Hakim'in ulûhiyyetine davet eden bir Risâle göndermiştir. Bkz., 26. Risâle, *er-Risâletü elletî Ursilet ilâ Veliyyi'l-Ahd Ahdi'l-Müslimîn Abdirrahim b. İlyas*. Hakim'in ölümü veya gaybetinden sonra Sittül Melik onu yakalatarak sarayda hapsettirmiş ve sonra da öldürülmüştür. Bkz., İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/194.

274 16. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm*; 17. Risâle, *Risâletü't-Tenzîh ilâ Cemâati'l-Muvahhidîn*; 28. Risâle, *er-Risâletü'l-Münfezetü ile'l-Kadî*.

kar ve yalancıları en şiddetli bir şekilde cezalandırmaktan kaçınmamıştır. Dolayısıyla onun ikiyüzlü bir davranış şekli içerisinde olabileceğini düşünmek doğru bir tespit olmasa gerektir.

Günümüze kadar gelen Dürzî Risâleleri arasında Hâkim'e izafe edilen iki risâle bulunmaktadır. Dürzîler tarafından kutsal kabul edilen bu risâlelerden birinde içki içmenin yasak olduğu anlatılırken[275] diğerinde ise Karmatî liderlerine yazılan mektup[276] yer almaktadır. Enteresan olan her iki risâlede de ulûhiyet iddiaları şöyle dursun, Dürzî öğretileri ile ilgili en küçük bir bilgi dahi bulunmamaktadır. Şayet Hâkim, bu öğretiyle ilgili bir şeyler yazmış olsa veya en azından ima bile etmiş olsa, şüphesiz bu itina ile saklanır ve Dürzî metinlerinde yer alırdı.[277]

Sonuç olarak, ister Dürzîlerin ileri sürdüğü gibi bizzat Hâkim'in kendisi iddia etmiş olsun, ister Sünnî ve Batılı kaynakların çoğunda ifade edildiği gibi perde arkasında Hâkim'in olmasıyla el-Ferganî, Neştekin ed-Derezî veya Hamza b. Ali tarafından iddia edilmiş olsun, isterse de İsmâîlî kaynaklarda olduğu gibi Hâkim'in iradesi dışında bu gelişmeler olsun -bizim tezimiz de budur- Hâkim'e ulûhiyet izafe edilmesi İsmâîlî hareketi bölmüş ve bunun neticesinde Dürzîlik neşet etmiştir.

5. Hâkim Biemrillâh'ın Ölümü ve Sonraki Siyasî Gelişmeler

Hâkim Biemrillâh'ın hilâfetinin son yıllarında kendine zahidane bir hayat seçtiğini daha önce belirtmiştik. O, Kahire ve Fustat sokaklarında korumasız bir şekilde sadece iki rikaptarıyla dolaşır, gece yarısından sonra ise Mukattam Dağına çıkardı. Hâkim, 27 Şevval 411/ 13 Şubat 1021'de alışılmış gezilerinden birine çıkmış, ancak esrarengiz bir şekilde ortadan kaybolmuş ve bir daha da geri dönmemiştir.[278]

275 2. Risâle, *es-Sicillü'l-Münhâ fîh ani'l-Hamr.*
276 4. Risâle, *Nüshatü mâ Ketebehû el-Karmatî ilâ'l-Hâkim Biemrillâh.*
277 Krş., Brayer, *Druze Religion*, 78.
278 el-Antâkî, *Târîh*, 233; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/194; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX/244; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/115; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/190;el-İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/79.

Hâkim, saltanatının yirmi beşinci senesinde, otuz yedi yaşında iken öldürülmüş veya ortadan kaybolmuştur. Birkaç gün sonra gezilerinde bindiği eşeği ile hançerlenmiş gömleğinden başka bir şey bulunamamıştır.[279] Cesedi bulunamadığı için onun akıbeti ile ilgili birçok değişik rivayet çıkarılmıştır. Ulûhiyyetini iddia edenler ise Hâkim'in hâlâ hayatta olduğunu belirterek, kesinlikle geri döneceğine inanmaktadırlar.[280] Onun akıbeti ile ilgili ortaya atılan rivayetlerden en yaygın olanına göre Hâkim, kız kardeşi Sitt el-Mülûk'un emriyle öldürülmüştür. Bu rivayete göre Hâkim, kız kardeşinin erkeklerle ilişkiye girmesinden kuşkulanıyordu ve bu sebeple onu tehdit etmişti. Öldürülmekten korkan Sitt el-Mülûk, Kutâme reislerinden İbn Devvâs ile işbirliği yapmıştı. İbn Devvâs'ın iki kölesi tarafından Mukattam Dağında iken öldürülmüş olan Hâkim'in cesedi ise yine onlar tarafından gizlenmişti.[281] el-Antâkî bunu destekler ve Sitt el-Mülûk'un Hâkim'den gelebilecek zararlardan uzak olmak için onun sarayından ayrıldığını ve ölünceye kadar da Hâkim'den uzak durduğunu[282] belirterek Hâkim'in onun planıyla öldürüldüğünü belirtir.[283]

De Sacy, Hâkim'in Sitt el-Mülûk'un planıyla İbn Devvâs'ın kabilesi tarafından ortadan kaldırıldığı şeklindeki rivayetin pek tatmin edici olmadığını söyleyerek onun gizlenmiş olabileceğini belirtir.[284] Bunu yapması Hâkim'in yapısına pek ters düşmeyeceğini düşünmemize rağmen, daha sonra onun hayatta olduğuna dair hiç bir ipucu bulunamaması bu görüşe şüpheyle bakmayı gerekli kılmaktadır. Ayrıca ayakları kesilmiş bir şekilde

279 el-Antâkî, *Târîh*, 234; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/194; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX/244; el-Makrîzî, *İttî'âz*, II/115; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/190;el-İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/79.

280 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/191.

281 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX/245-246; *Ebû'l-Ferec Târîhi*, 283-285; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/79-80; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/285-290; Daftary, *İsmâîlîler*, 236; İzmirli, *Dürzî Mezhebi*, 26-28.

282 el-Antâkî, *Târîh*, 207.

283 el-Antâkî, *Târîh*, 233-234.

284 De Sacy, *Expose*, I/416 vd. Ayrıca krş., Ebû Salih, *The Churches and Manasteries of Egypt and Neigbouring Countries*, Translated by B.T.A. Evetts, Clarendon Press, 1969, 154; August Müller, *Geschichte des İslâm in Morgen-Und Abendland*, Berlin trz., 629 vd.

eşeğinin ve hançerlenmiş gömleğinin bulunması da onun öldürülmüş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Hâkim döneminde en ufak bir etkinliği olmayan Sitt el-Mülûk'un, Hâkim'in ortadan kalkmasıyla birlikte yeni halife Zâhir'in naibeliğini alması ve ülkeyi sanki tek başına yönetmesi, İbn Devvâs'ı oyuna getirerek, Hâkim'in ölümünden sorumlu tutup onu da ortadan kaldırması[285] ilk kurgunun daha makul olduğunu göstermektedir.

Hâkim'in esrarlı bir şekilde ortadan kaybolmasını kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmak isteyen Dürzî liderlerinin hazırladığı bir komplo sonucunda Hamza b. Ali'nin kışkırtmaları sonucu öldürülmüş ve cesedinin gizlenmiş olabileceği ihtimalinden de söz edilebilir.[286] Çünkü Hâkim'in kendisi hakkındaki ulûhiyet iddialarına karşı geldiğini daha önce belirtmiştik. Şayet bu iddiayı ortaya atanlar siyasi bir rant peşinde ise, Hâkim'in davete açıkça karşı çıktığı göz önünde bulundurulduğu zaman, yeni davetin selameti açısından onun yaşamasındansa ölmesi daha çok işlerine gelebilirdi. Nitekim Hâkim'le birlikte Hamza b. Ali de gaybet etmiştir. Ancak onun bir süre daha yaşadığı ve daveti sürdüren Muktena Bahâeddîn'e direktifler verdiği Dürzî Risâlelerinden anlaşılmaktadır.[287] Hamza'nın Hâkim'le birlikte gaybet etmesi, yerine geçen halefi Zâhir'in yeni mezhep mensuplarına yaptığı çok ağır baskı ve zulümler sebebiyle olmuş olabilir. Çünkü Zâhir'in hilâfeti döneminde yeni davet mensubu binlerce kişi kılıçtan geçirilmiştir.[288]

el-Makrizî ise diğer kaynaklarda bulunmayan daha değişik bir rivayette bulunmaktadır. Ona göre; Hâkim'in adamları iz sürerek, onun bineğini ve bıçak izlerinin bulunduğu gömleğini bulmuşlardı. Daha sonra bir adam ortaya çıkarak, Hâkim'i kendisinin öldürdüğünü itiraf etmiştir. Niçin öldürdüğü sorulduğunda

285 el-Antâkî, *Târîh*, 234; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/80; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/188.
286 Daftary, *İsmâîlîler*, 236.
287 Krş., Abdullah Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*, 125; Daftary, *İsmâîlîler*, 233.
288 74. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi İzâhi't-Tevhîd*; el-Antâkî, *Târîh*, 235. Krş., Makarem, *Faith Druzes*, 27-28;

ise: *Onu, Allah ve din uğruna öldürdüm*, diyerek cevap vermiş ve sonra da elindeki bıçağı kalbine saplayarak intihar etmiştir.[289] Ancak bu rivayet diğer kaynaklarda bulunmadığı gibi, iz sürerek bineğine ve gömleğine ulaşanların, hatta katili bulanların, onun cesedini de bulmaları gerekirdi. Dolayısıyla bütün bunlara ulaşanların nasıl olup da cesedi bulamadıkları sorusu akla gelmekte ve bu rivayete şüpheyle bakmamıza neden olmaktadır.

Dürzîler ise, Hâkim'in kayboluşunu, inananlara bir imtihan olsun diye, Tanrısal varlığın kendi isteği ile gayba çekilmesi olarak yorumlamışlardır.[290] Dürzî kaynaklarına göre Hâkim, Mukattam Dağına gitmiş ve orada 411/1021 yılının sonuna kadar iki ay üç gün beklemiştir. Daha sonra gaybet etmiş ve hiç kimse onun izine rastlamamıştır. Hâkim ile birlikte imâm Hamza ve beraberindeki yardımcılarından İsmâil b. Muhammed, Muhammed b. Vehb ve Seleme b. Abdilvahhab da gaybete çekilmiştir. Hâkim, gaybete çekilmeden önce Fâtımî veliahdı Ali'yi çağırmış ve yeni davetin takipçilerini koruması ve onlara iyi davranması hususunda ondan kırk yemin almıştır. Yine aynı şekilde devletin yöneticilerinden de benzeri yemini ve sözleri almıştır.[291] Dürzîlere göre, Hâkim'in bu gaybeti kıyamet gününe kadar sürecek ve o güne kadar bir daha zuhur etmeyecektir.[292]

Dürzîlerdeki bu anlayış, Şiîlerdeki gaybet ve recat fikirlerinin bir başka versiyonundan ibarettir. Dürzîlere göre Allah, Hâkim'in suretinde insanlara görünmüştür. Onun ölmesi söz konusu olmayacağı için o göğe yükselmiştir. Kıyamet günü vakti geldiği zaman yeniden yeryüzüne dönecek ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır.

Hâkim Biemrillâh'ın kayboluşundan yedi gün kadar sonra, onun ortadan kayboluşunda aktif rol oynadığı anlaşılan Sitt el-Mülûk, daha önce veliaht ilan edilen Abdurrahim b. İlyas'ı göz ar-

289 el-Makrîzî, *Hıtat*, II/253.
290 1. Risâle, *Nushatü's-Sicilli ellezî Vucide Muallegan ale'l-Meşâhid fî Gaybeti'l-Hakim*.
291 Makarem, *Faith Druzes*, 25; Ebû Sâlih- Makarem, *Târîhu'l Muvahhidîn ed-Durûz*, 65-66; et-Tâlî, *Aslü'l-Muvahhidîn*, 86-88.
292 Toftbek, *Kısa Dürzî İlmihali*, 216; Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz*, 214.

dı ederek Hâkim'in on altı yaşındaki tek oğlu Ali'yi Zâhir Lidînillâh lakabıyla halife ilan etmiş, kendisi yeni halifenin naibeliğini üstlenmiştir.[293] İlk iş olarak Hâkim'in katline karıştığı iddia edilen İbn Devvâs ve iki kölesini ortadan kaldırtmıştır.[294] Sitt el-Mülûk, vasıtalığa da Ammar b. Harun'u getirerek, 415/1024 yılında, ölümüne kadar Fâtımî hilâfetinin yegane hakimi olmuştur.[295]

Zâhir ile birlikte Dürzî daveti açısından yeni bir dönem başlıyordu. Bu dönemde Fâtımî devleti sınırları içindeki insanların kanları, malları ve çocuklarının halifenin koruması altında olduğu bildirilmek suretiyle, Fâtımî halifeleri hakkında aşırı görüşler besleyenler takip edilerek şiddetle cezalandırılıyordu.[296] Tabi ki bunların başında da Dürzîler gelmekteydi. Dürzîlere göre; Zâhir hilâfete oturmadan önce Tevhîd davetini sürdüreceğine dair Hâkim'e kırk yemin vermişti. Bu ahdinden vazgeçmek üzere kırk gün bekledi ve bu süreden sonra kendini bağımsız kabul eden Zâhir, Hâkim'in yolundan gidenlere akıl almaz işkenceler yaparak onları katletti.[297] Bunun üzerine yeni hareketin mensupları kendileri için sığınacak yer aramışlar ve Vadi't-Teym denilen yeri kendileri için bir sığınak olarak seçmişlerdi. Özellikle bölgede Tenûhî kabilesi Dürzîliğe girerek günümüze kadar varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Dürzîlerin bu bölgeyi seçmelerinde hem dinî hem de siyasî muhalif hareketlerin bu bölgede yoğunlaşmasının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu bölgedeki dinî-fikrî yapı görüşlerini yayma ve bölge insanını cezb etme hususunda daha uygun bir ortama sahipti. Üstelik Cerrahî Hasan b. Muferric, Kelbî Sinan b. Süleyman ve Kilabî Salih b. Mirdas işbirliği yaparak Fâtımîlere karşı ayaklanmışlardı. Bu anlaşmaya göre Şam Kelbîlere, Halep Kilabîlere, Filistin de Cerrahîlere bırakılıyordu.[298] Dürzîler daha güvenli olması hasebiyle bu bölgenin

293 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/202-203; İbn Hallikân, *Vefayat*, III/84-85; el-Makrîzî, *Hıtat*, I/354.
294 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/80; *Ebû'l-Farac*, 284-285.
295 el-Antâkî, *Târîh*, 235.
296 el-Antâkî, *Târîh*, 235; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/249.
297 74. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi İzahi't-Tevhîd*. Krş., Makarem, *Faith Druzes*, 27-28; Ebû Sâlih- Makarem, *Târîhu'l Muvahhidîn ed-Durûz*, 66-69.
298 Müsebbihî, *Ahbâru Mısır*, 64-65; İbnü'l-Kalânisî, *Zeylü Târîhi Dımeşk*, 73.

dağlık kesimlerini kendilerine seçmişlerdi. Günümüzde de Dürzîler bu bölgelerin yüksek dağlık kesimlerinde yaşamaktadırlar.

el-Antâkî'nin rivayetine göre Hamza b. Ali, Hâkim'in gaybetinden sonra kaçmış; ancak daha sonra yakalanarak öldürülmüştür.[299] Kuzey Lübnan'a kaçan yeni davet mensuplarından bir kısmı ise Zâhir döneminde yirmi iki gün muhasara altına alındıktan sonra öldürülmüştür.[300] Hâkim sonrası vuku bulan bu zulmü Dürzî Risâleleri de doğrulamaktadır. Bahâeddîn'in bildirdiğine göre Zâhir döneminde bütün memlekette kan dökülmüş, Muvahhidlerin (Dürzîler) taraftarlarının öldürülmesi için emirler verilmişti. Muvahhidlerin kanları, malları ve canları helal kılınıp öldürülmüş veya sürgüne gönderilmişlerdir. Camilerde de onlara lanet okunmuştur.[301]

Zâhir'in 427/1035 yılında vefat etmesi üzerine, henüz çocuk yaşındaki Ebû Temim el-Maâd, el-Mustansır Billâh lakabıyla halife oldu. Kendisi Fâtımî halifeleri arasında en uzun süreli olarak hilâfette kalmış olup altmış yıl dört ay hüküm sürmüştür.[302] Sayısız değişikliklerin yaşandığı bu altmış yıllık dönem içinde Fâtımî hilâfeti hızlı bir şekilde çöküş sürecine girmiştir.[303] Zâhir'den sonra Fâtımîlerin zayıflaması ile Dürzîler bölgede daha rahat faaliyet gösterme imkanına kavuşmuştur. Ancak mezhep içi muhalif hareketlerinin çoğalması üzerine davetin tebliğ, şekillenme ve yayılma dönemi kapanarak hareket 434/1042 yılında yer altına çekilecektir.

299 el-Antâkî, *Târîh*, 237.
300 Muhtemelen vali Salih b. Mirdas idi. Bkz., el-Antâkî, *Târîh*, 265.
301 42. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Tenbîh ve't-Te'nîb ve't-Tevbîh ve't-Tevkîf*.
302 el-Makrîzî, *Hıtat*, I/355; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/254.
303 Daftary, *İsmâîlîler*, 237.

İKİNCİ BÖLÜM
DÜRZÎ MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜ

A. HÂKİM BİEMRİLLÂH'IN ULÛHİYETİNİ İLK İDDİA EDENLER

1. Hasan b. Haydara el-Ferganî el-Ahrâm

Hasan b. Haydara el-Ferganî, isminden de anlaşılacağı üzere Mâveraünnehir bölgesindeki Fergana şehrinden olup aslen Türk'tür ve el-Ahrâm lakabıyla meşhur olmuştur. Onun Aziz döneminden itibaren sarayın önde gelenleri arasında yer aldığı ve başarılı bir komutan olduğu kabul edilmektedir.[1]

Tarihî kaynaklardan, Dürzî inancının temelini oluşturan Hâkim'e ulûhiyet izafe etme fikrini ilk ortaya atanın el-Ahrâm olduğu anlaşılmaktadır. Ancak elimizde bulunan Dürzî Risâlelerinde el-Ahrâm'ın isminin geçmemesi çok ilginçtir. Muhtemelen o dönemde Hâkim Biemrillâh'ın imâmdan daha yüksek bir konuma sahip olduğuna inanan bir topluluk vardı. Bunların da başına el-Ahrâm geçerek Allah'ın, Hâkim Biemrillâh'ın bedenine hulul ettiği fikrini Kahire'de yaymaya başlamıştı. Ancak onun bu fikirleri halk tarafından tepki ile karşılanmış ve bu davetten hoşnut olmayan biri tarafından 409/1018 yılında öldürülmüştü.

İbn Zâfir (613/1216)'in verdiği bilgiyi göre, *409/1018 yılının recep ayında Hasan b. Haydara el-Ferganî el-Ahrâm adında bir adam Tanrı'nın Hâkim'de tecessüm ettiği iddiasıyla ortaya çıktı. Bu kimse, peygamberliğin yanlış bir şey olduğu ve şeriatta bulunan şeylerin yeniden yorumlanması gerektiğine inanmaları için insanlara çağrıda bulundu.*[2] Bu rivayet doğru ise Hâkim'in ulû-

1 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 52; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/197; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, II/220; İnan, *Hâkim Biemrillâh*, 110.
2 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 51-52; krş., en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/197; İbnü'l-İmad, Abdülhayy b.Ahmed el-Akrî (1089/1679), *Şezeratü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut trz., III/194.

hiyyetini iddia eden ilk kişinin el-Ahrâm olduğu anlaşılmaktadır.[3] Yine İbn Zâfir, el-Ahrâm'ın 409/1018 yılında Hâkim'le beraberken bir suikast sonucu öldürüldüğünü ve evinin yağmalandığını, katilin ise yakalanarak hemen idam edildiğini belirtmektedir.[4]

İbn Tağriberdî ise (874/1469), *Hâkim'in aklına ulûhiyet fikri gelince sağ kolu olan ve el-Ahrâm olarak bilinen el-Fergani'yi kendine yardımcı seçti*[5] diyerek ilk ulûhiyet iddialarını Hâkim'in onayıyla el-Ahrâm'ın ortaya atmış olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Tağriberdî olayları anlatırken Hamza b. Ali ile el-Ahrâm'ı karıştırmaktadır. Burada dikkatimizi çeken durum, Hamza b. Ali'den hiç bahsedilmemiş olmasıdır.

el-Ahrâm'ın fikirleri ile ilgili en detaylı ve belki de en güvenilir bilgileri 407-408/1017 yılından itibaren Kahire'de Hâkim'in sarayında bulunmuş ve dönemin hadiseleriyle iç içe yaşamış olan ünlü İsmâîlî dâisi el-Kirmânî vermektedir. el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*[6] adlı eserini el-Ahrâm'ın fikirlerine reddiye olarak kaleme almıştır. el-Kirmânî'nin, Hâkim'e en yakın kişilerden olan el-Ahrâm'a cephe alması, ancak Hamza b. Ali'yi görmemesi söz konusu olamaz. Öyleyse Neştekin ed-Derezî ve Hamza b. Ali'nin, el-Fergani'den sonra ortaya çıkmış olması ihtimali oldukça yüksek gözükmektedir.

el-Kirmânî *Risâletü'l-Vâize* adlı eserini el-Ahrâm'ın kendisine gönderdiği mektuba bir cevap olarak yazmıştır. el-Ahrâm'ın el-Kirmânî'ye gönderdiği mektuptan onun yeni bir mezhep kurma hazırlığı içinde olduğu ve insanları yeni davete çağırmak için etrafa mektuplar gönderdiği anlaşılmaktadır. el-Kirmânî bu mektuba cevap verirken onu eleştirmiş ve onun ortaya koyduğu fikirleri aklî ve dinî delillerle çürütme yoluna gitmiştir. İlk eleştirisini ise mektubuna besmele ile başlamaması, Hz. Peygambere ve önde gelen imâmlara salâtü selâmda bulunmaması üzerine yapmıştır. el-Kirmânî, el-Ahrâm'a *Tâbî olsan da olmasan da,*

3 Krş., Raphael Patai, "Druze", *Ancyelopedia of Relegion*, New York 1987, IV/503.
4 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 52; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/197
5 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/183.
6 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 134-147.

Emîrü'l-Mü'minîn Hz. Peygamberin velayetini kabul etmek durumundasın[7] diyerek eleştirilerini sıralamıştır.

el-Kirmânî, el-Ahrâm'ın *Zamanın imâmının, geçmiş peygamberlerden, vasilerden ve imâmlardan üstün olduğu* iddiasının yalan, iftira ve küfür olduğunu belirterek, nasıl olur da peygamberlerin hükmü ve emri altında bulunan kişi onlardan üstün olabilir? sorusunu sorarak ona karşı gelir.[8] el-Kirmânî'ye göre el-Ahrâm'ın, *İmâmı tanıyan kişinin geçmişteki nebî, vasî veya imâmdan üstün olduğu* şeklindeki iftirası, imâmı tanıyanın imâmdan üstün olacağı anlamına gelmektedir. O, imâmet, vasiyet, nübüvvet gibi nitelikler Allah'ın bahşettiği bir şey değil, bizzat bu zâtların sahip oldukları özelliklerden dolayı hak ettikleri bir lütuftur diyerek el-Ahrâm'ın fikirlerini çürütür. el-Kirmânî, el-Ahrâm'ın *Her kim Allah'a ibadet ederse onun ibadeti ruhu olmayan bir ferde tahsis edilir. Bu varlığın delili ise, Allah'ın bir isim olması yani 'elif'in uzun, 'lam'ın geniş, 'ha'nın ise derin olmasıdır. Öyle ki o, yüce, geniş ve derindir. Bundan dolayı Allah bir isimdir ve bunlarda onun sıfatıdır. Bunun anlamı da İlahın şahıs olmasıdır* sözleriyle öne sürdüğü Allah'ın bir şahıs veya cisim olması fikrini şiddetle reddeder. el-Kirmânî'ye göre "uzunluk, derinlik, genişlik isim için söz konusudur müsemma için değildir. Şayet Tanrı'nın ismi 'elif', 'lam' ve 'ha' dan oluşmasından dolayı müsemmanın da derinliği, genişliği ve uzunluğu olsaydı isminde 'elif', 'lam' ve 'ha' harfleri bulunmayan cisimlerin uzunluğu, derinliği ve genişliği olmaması gerekirdi. Oysa gerçek bunun tersidir. Uzunluk, genişlik ve derinlik varlıkların bedeni içindir isimleri için değil",[9] diyerek el-Ahrâm'a karşı gelmiştir. O cisim-sûret ilişkisini tartışarak Allah'ın şahıs olamayacağını belirtmiştir.[10]

el-Ahrâm'ın *Sizin kıyametiniz geldi ve gayb dönemi sona erdi* fikrine de karşı çıkan el-Kirmânî, imâmetin devam edeceğini delilleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır.[11] el-Kirmânî yine el-Ah-

7 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 136-137.
8 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 137.
9 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 139.
10 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 140-141.
11 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 142-143.

râm'ın *İslâm ve onun şartları nelerdir?* sorusuna, Allah'tan başka İlah olmadığına ve onun tek olduğuna, ortağının olmadığına, Hz. Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna, cennet ve cehennemin gerçek olduğuna, kıyamet günü ve ölümden sonra dirilmenin olacağına inanmaktır, şeklinde cevap verir. Ayrıca *Bir kimse ne yapar da Tanrı'ya yakınlaşır?* sorusuna ise, salih amel ve Tanrı'nın birliğine inanmakla cevabını vermektedir.[12]

el-Kirmânî *Tanrı'nın kendisine ibadet etmesini emretmesiyle kast olunan şey nedir?* sorusuna, bilgi ve salih amel diyerek ilim ve amel arasındaki ilişkiyi anlatır. el-Kirmânî, el-Ahrâm'ın *Bu tüm bir bilgi mi? Cüz'i bir bilgi mi? yoksa bilginin bir işareti midir?* sorusunu sorması üzerine onu cehaletle suçlamıştır.[13]

el-Ahrâm, el-Kirmânî'ye sorduğu sorulara devam eder. el-Kirmânî, el-Ahrâm'ın *Allahın yaratması ve tabiatın nefis üzerindeki etkisi bir farklılık arz etmemesine rağmen niçin peygamberleri etkilemede farklılık arz etmektedir?* sorusuna, çünkü ilki hislerle bilinir, özleriyle değil,[14] şeklinde cevap verdikten sonra *Şeriat yaratılmış mıdır? Yoksa sonsuzmudur? O sadece bir din midir? Yoksa doğru dine götüren bir yol mudur? Eğer şeriat yaratılmışsa kendisinden önce başkası gelmemiş ezelî din hangisidir? Nefis nedir? Akıl nedir? Manevî ve maddî varlıkların üstünde yaratılmanın amacı nedir?* şeklindeki soruları, tek tek ele alıp Kur'an'dan deliller getirerek cevap verir.[15]

el-Kirmânî, el-Ahrâm'ın *Şeriat, tenzil ve Tevhîd hurafedir, çer çöptür. Bunlar insanlara sokuşturulmaya çalışılan şeylerdir. Kurtuluş bunlara bağlı değildir.* şeklindeki görüşüne çok sert tepki göstererek bunu söyleyenin *Şah damarının kesileceğini kabul etmiş olacağını* söyler ve el-Ahrâm'ı tövbe etmeye davet eder.[16]

el-Kirmânî, el-Ahrâm'ın *Mâbudun Emîri'l-Mü'minîn (Hâkim Biemrillâh) olduğuna dair sözüne gelince* sözünün, *göklerin yaratıl-*

12 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 143.
13 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 143.
14 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 144.
15 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 144.
16 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 145.

masına, dünyanın dağılmasına sebep olacak kadar çok ağır bir söz olduğunu söyleyerek, ne cesaretle Allah'a eş koşuyorsun, hangi cüretle Allah'tan başkasını Mabud kabul ediyorsun, bu ne çirkin ve korkunç bir durumdur, açıkça sen iftirada bulunuyorsun ve bu açık bir küfürdür, diyerek el-Ahrâm'a karşı çıkmaktadır. el-Kirmânî, Hâkim'i de överek onun Allah'ın itaatkar bir kulu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Hâkim'in bu fikirlerden uzak olduğunu belirtip, *O, senin ve ashabının kendisine nispet ettiğiniz şeylerden uzaktır. İlah ancak Emîrü'l-Mü'minîn'in (Hâkim'in) secde ettiği, tesbih ettiği, ibadet ettiği Allah'tır.*[17] diyerek el-Ahrâm'ı küfürle ve müşriklikle suçlamıştır.

el-Ahrâm'ın el-Kirmânî'ye gönderdiği mektuptaki bilgilerden ve özellikle ona yönelttiği sorulardan el-Ahrâm'ın fikrî yapısını anlamak mümkün gibi görünmektedir. Dikkat çeken durum el-Ahrâm'ın fikirleri ile Hamza b. Ali'nin fikirleri arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır.[18] Muhtemelen el-Ahrâm, kuruluş aşamasındaki yeni mezhebin veya davetin ilk dâilerindendir. Hamza ile ilişkileri hakkında ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Çünkü el-Ahrâm, Hâkim'in ulûhiyet iddialarının ortaya atılmasından çok kısa bir zaman sonra 408/1018 yılında veya 409 /1018 yılının başlarında öldürülmüştür. Hamza, kurduğu mezhepte kendi konumunu sağlamlaştırmak için el-Ahrâm'ı görmezlikten gelmiş olabilir. Çünkü Dürzî risâlelerinde Neştekin ed-Derezî ismi geçtiği halde el-Ahrâm'ın ismine hiç rastlanmamaktadır.

Ayrıca el-Ahrâm ve Neştekin ed-Derezî'nin Türk olmaları, her ikisinin de aynı cemaate tebliğde bulunmaları, üslup ve davet metotlarındaki benzerlik, onların birlikte hareket ettiklerini göstermektedir. el-Ferganî, bir Sünnî tarafından öldürüldükten sonra davetin liderliğini muhtemelen Neştekin ed-Derezî sonra da Hamza b. Ali üstlenmiş olmalıdır.

2. Muhammed b. İsmâil Neştekin ed-Derezî

Dürzî mezhebinin teşekkülünde en çok iz bırakanların başında Muhammed b. İsmâil ed-Derezî gelmektedir. ed-Derezî,

17 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 145.
18 Krş., Brayer, *Druze Religion*, 68.

Neştekin lakabıyla meşhur olmuştur ve aslen Türk'tür.[19] Dürzî Risâlelerinde de onun Türk olduğu ima edilmektedir.[20] Tarihçilerin çoğu onun 408/1017 yılında Kahire'ye geldiğini ve Hâkim'in hizmetinde bulunduğunu belirtmektedirler.[21] Ancak Muhammed Kamil Hüseyin'e göre, Neştekin ed-Derezî, bu tarihten daha önce Mısır'a gelmişti ve Hamza b. Ali ile devamlı görüşmekteydi;[22] hatta davetin planlarını ve oluşum aşamalarını birlikte hazırlamışlardı.[23] Sâdık Assaad ise, Neştekin'in, Ca'fer-i Sâdık'ın torunu olan Muhammed b. İsmâil ismini kullanmasına dikkat çekerek kendisini mehdi kaim olarak ilan etmek amacıyla Mısır'a geldiğini söylemektedir.[24]

Tarihçilerin çoğu Neştekin ed-Derezî'yi Hamza b. Ali'nin önüne çıkarırlar ve hareketin lideri olarak onu gösterirler. el-Antâkî, Neştekin ed-Derezî hakkında şu bilgileri verir: *408 yılında lakabı ed-Derezî olan Muhammed b. İsmâil adında yabancı bir dâi Mısır'a geldi. Bu zât Hâkim'in hizmetine girmeye çalıştı ve ona devamlı iltifatlarda bulundu. Hâkim'in Tanrı olduğuna, kainatın ve bütün yaratılanların yaratıcısı olduğuna inanmaları için insanlara çağrıda bulundu. Davetini alenî bir şekilde yaparak imâmetini ilan etti. Hâkim ise onun tüm bu söylediklerini inkar edip reddetmedi* dedikten sonra el-Antâkî, İsmâîlîlikte imâmın konumunun bu düşüncelere elverişli olduğunu, bu düşüncelerin İsmâîlîler

19 el-Antâkî, *Târîh*, 220; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 53; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/198; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Durûz*, 114; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, I/84; Bedevî, *Mezâhib*, II/595; krş., M.C. Şehabeddin Tekindağ, "Dürzî Tarihine Dair Notlar", *Tarih Dergisi*, C.7 (1954), 148; Ebû Turabî, *Men Humu'l-Muvahhidun*, 8; İbnü'l- Amîd ise Derezî'nin İran asıllı olduğunu belirtir. Bkz., İbnü'l-Amîd, el-Mekin Ebû'l-Mekarîm Circis (672/1273), *Kitabü Târîhi İbn Amîd*, Süleymaniye ktp. Nu: 2002, v.162b.

20 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha;* 16. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rıza ve't-Teslîm;*
19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine.*

21 el-Antâkî, *Târîh*, 220; İbn Amîd, *Târîh*, v.162b; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 53; B. Carra De Vaux, "Derezî", *İA*, III/41; krş., İzmirli, *Dürzî Mezhebi*, 36; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Durûz*, 114; Ahmed Fevzan, *Edva ale Akîdeti'd-Dürzîyye*, 17; Öz, *Dürzîlik*, X/42.

22 Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz*, 79.

23 Ebû Sâlih- Makarem, *Târîhu'l Muvahhidîn ed-Durûz*, 63; krş., Öz, *Dürzîlik*, X/42.

24 Assaad, *Al-Hakim bi Amr Allah*, 160.

için çok da yabancı olmadığını anlatmaktadır.[25] el-Antâkî, Hamza'yı ikinci plana iterek Neştekin ed-Derezî'den sonra Hamza'nın, Neştekin ed-Derezî'nin öğretisini anlatmaya devam ettiğini ifade etmektedir.[26] el-Makrîzî'nin de el-Antâkî'nin bu konudaki rivayetlerine sadık kaldığı görülmektedir.[27]

İbnü'l-Cevzî ise Hâkim'in ulûhiyyetini ilk ortaya koyanın el-Ahrâm olduğunu belirttikten sonra, ... *Bu kimse (Neştekin ed-Derezî) tenâsühü savunan Bâtınîlerden birisiydi. Hâkim'le görüştü ve ona ilahlık iddiasında yardım etti. Sonunda Âdem'in ruhunun Ali b. Ebî Tâlib'e, onun ruhunun Hâkim'in babasına ve en son olarak da Hâkim'e geçtiğini açıklayan bir kitap yazdı. ed-Derezî vezirler, komutanlar ve ulemanın kapısında beklediği yüksek bir dereceye çıkarıldı ve Hâkim mahiyetinde bulunanlara ed-Derezî'ye uymalarını, onu dinlemelerini emretti*[28] diyerek Neştekin ed-Derezî'nin el-Ferganî (el-Ahrâm)'nin yerine geçtiğini bildirir ve Hamza'dan hiç bahsetmez. Aynı mahiyetteki bilgileri İbn Tağriberdî de nakletmektedir.[29] Dönemin olaylarına ışık tutan kaynaklardan İbn Zâfir ise, hareketi başlatanın el-Ahrâm olduğunu, Neştekin ed-Derezî'nin ise Hamza b. Ali'nin takipçisi olduğunu bildirerek farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır.[30] Ancak en azından saraydaki konumu açısından Neştekin ed-Derezî'nin Hamza b. Ali'den önde olduğu açıktır. Çünkü Dürzî Risâlelerinde, devletin önde gelen komutan ve bazı İsmâilî liderlerinin ona tâbi olduğu açıklanır. Hatta adına para bastıracak kadar etkin bir konumda olduğu belirtilir.[31] Neştekin ed-Derezî muhtemelen el-Ferganî'den hemen sonra Ezher camiinde kendi imâmetini açıklamıştır.[32] Dürzî Risâlelerinden öğrendiğimize göre Ali b. Ahmed el-Habbal[33] ve İsmâilî dâilerin önderlerinden Berzaî, Neşte-

25 el-Antâkî, *Târîh*, 220-222.
26 el-Antâkî, *Târîh*, 223-225.
27 el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/113 vd.
28 Sıbt b. Cevzî, Yûsuf b. Kızoğlu (654/1256), *Mir'âtü'z-Zemân fî Vefâyâti'l-Fuzûlâ ve'l-Ayân*, İslâm Eserleri Müzesi, No. 2134, c.XI, vr. 87a.
29 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/184.
30 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 51,53; krş., en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/198.
31 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*.
32 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*.
33 19. *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*.

kin ed-Derezî'nin imâmetini kabul etmişlerdi. Hamza'nın *Risâletü'r-Rızâ ve't-Teslim* adlı risâlesinde Berzaî'yi kendine uymaya davet ettiği zaman, Berzaî'nin Hâkim'den yazı istemeyi şart koştuğu ve Hamza'nın da bunu temin edemediği anlaşılmaktadır.[34] Bu olay Dürzî hareketini başlatanların Hâkim'den bağımsız hareket ettiğine veya en azından Hâkim'in bunları açık bir şekilde desteklemediğine delil olabilir.

Bazı araştırmacılar Neştekin ed-Derezî'yi Suriye Dürzîliğinin kurucusu olarak kabul ederken[35] diğer bir kısmı ise onun bu bölgede gayri ahlakî eğilimlerin mübah olduğunu söyleyen bir öğretiyi yaydığını öne sürmektedirler.[36] Ancak bu iddialar kanaatimizce kabul edilebilir nitelikte görünmemektedir. Muhtemelen Neştekin ed-Derezî, el-Ahrâm'ın başlattığı ve Hamza b. Ali'nin sistemleştirdiği hareketin heyecanlı ve atik liderlerinden birisiydi.

Neştekin ed-Derezî'nin Suriye'deki faaliyetleri ile ilgili iddialar Sıbt b. Cevzî'nin rivayetlerine dayanmaktadır.[37] İbn Tağriberdî de bu rivayetleri ondan aldığını belirtmektedir.[38] Bu rivayete göre; ... *ed-Derezî kendi yazdığı kitabı Kahire Camii'nde okudu. İnsanlar ona topluca saldırdılar ve onu öldürmeye çalıştılarsa da o kaçmayı başardı. Hâkim kalabalığın korkusundan onun çalışmalarını tanımamazlıktan geldi. Ancak ona gizlice para gönderdi ve şöyle dedi; Şam'a git davayı buradaki dağlarda yay! Çünkü buradaki insanlar buna çabuk ısınırlar. ... Böylece ed-Derezî Şam'a gitti ve Şam'ın batısında bulunan Vadi't-Teym'e yerleşti. Burada kitabını insanlara okudu. Onları Hâkim adına kazandı. Onlara para ve hediyeler dağıttı. ed-Derezî, onlar arasında Tenâsüh inancını tesis etti. Ayrıca içki ve zinayı, kendi inançlarının karşısında olanların kanlarını ve paralarını helal kıldı. ed-Derezî, ölünceye kadar yasaklanmış olan ne varsa hepsine izin vererek*

34 16. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rıza ve't-Teslîm.*
35 Bkz., De Sacy, *Expose*, I/CCCIXXXV; Guys, *Druses*, 53; Narcisse Bouron, *Les Druzes, Histoire du Liban et de la Montagne Haouranaise*, Paris 1930, 269; Hitti, *The Origins*, 18; Hannâ Ebû Râşid, *Cebelü'd-Durûz*, Kahire 1925, 36.
36 Guys, *Druses*, XXX; Hitti, *The Origins*, 53-54;
37 Sıbt b. Cevzi, *Mir'âtü'z-Zemân*, XI/ vr.87b.
38 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/184.

bu düşünceleri oradaki insanlar arasında yaydı.[39] Bu rivayetleri sonraki tarihçilerin bir çoğu doğru olarak kabul etmişler ve aynen nakletmişlerdir.[40] Ancak Neştekin ed-Derezî'nin Dürzîler arasında bir takım ahlak dışı davranışlar yaydığı görüşü ihtimal dahilinde görülmemektedir.[41] Çünkü Neştekin ed-Derezî'yi münafık kabul edip ona bir takım suçlamalarda bulunan Hamza b. Ali ve Dürzî Risâleleri Neştekin ed-Derezî'yi bu suçlarla itham etmemiş aksine Hamza'ya tâbi olmadığı ve onun imâmetini kabul etmediğinden dolayı suçlamıştır. Tek başına hareket etmekle, zamanı gelmeden yüce hakikatleri açığa çıkartmakla suçlanmıştır. Hamza b. Ali, Neştekin ed-Derezî'yi *Seyyidü'l-Hâdîn* unvanını alıp kendinden daha üstün bir konumda olduğunu iddia ettiği için onun şirke düştüğünü belirtir.[42] Onun gayrı ahlakî bir öğreti vaaz ettiği bilinseydi en azından Hamza'nın bu hususta Nusayrîlere gösterdiği çok sert tepkinin[43] bir benzerini Neştekin ed-Derezî'ye de göstermesi gerekirdi. Ayrıca Hamza'nın risâleleri, Neştekin ed-Derezî'nin Suriye'de şahsen davette bulunduğu veya en azından onun orada dâi olarak faaliyetlerde bulunduğu ihtimalini zayıflatır. 410/1019 tarihli bir Dürzî Risâlesinde ise Neştekin ed-Derezî'nin öldürülmüş ve yandaşlarının da hapsedilmiş olduğu belirtilir.[44] Bunu doğru olarak kabul edecek olursak olayların seyrine kronolojik olarak baktığımızda, Neştekin ed-Derezî'nin Suriye'ye gittiğini varsaysak bile, orada çok az bir süre kalmış olması gerekmektedir. Bu süre içerisinde de onun burada gerçekleştirdiği iddia edilen faaliyetleri yerine getirmiş olması zor gözükmektedir.

39 Sıbt b. Cevzî, *Mir'âtü'z-Zemân*, XI/vr.87a-87b; krş İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/184-185; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/118.

40 H. Gays, 53; Churchill, *Druzes and the Maronites*, 13; Hitti, *The Origines of the Druze*, 53-54.

41 Krş., Hodgson, "al-Darazî and Hamza ın the Orıgın of the Druze Relıgion", *JAOS*, LXXII, (1962), 5-8.

42 Hamza'nın lakabı Hâdî iken Neştekin ed-Derezî kendisine Seyyidü'l-Hâdîn (Hadî'nin efendisi) lakabını vermiştir. Dürzîler bu sebeple onun şirke düştüğünü kabul ederler. Bkz., 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*; 16. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm*; 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*.

43 Hamza b. Ali bir Risâlesinde gayr-ı ahlaki davranışlar içerisinde olduklarını iddia ettiği Nusayrîlere çok sert tepki göstermektedir. Bkz., 15. Risâle, *er-Risâletü'l-Dâmiga fi'r-Redd alâ Fâsıki'n-Nusayrî*.

44 16. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm*.

Sıbt b. Cevzî'nin[45] naklettiği daha sonra da İbn Tağriberdî,[46] el-Makrîzî,[47] ed-Devadarî[48] gibi tarihçilerin kabul ettiği, Hâkim'in ed-Derezî'ye para verip Suriye'de örgütlenmeyi sağlaması ve Hâkim'le ilgili iddiaları orada yayması hususu da pek ihtimal dahilinde gözükmemektedir. Çünkü davanın örgütlenmesi Hamza tarafından yapıldığı gibi Neştekin ed-Derezî'nin bu bölgeye gidecek kadar zamanı da olmamıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi tarihî süreç, Hâkim'in ed-Derezî'ye verdiği bu desteğin mümkün olamayacağını göstermektedir. Ayrıca Hâkim'in destek verdiğini iddia edenler, ed-Derezî'nin öğretisinde gayrı ahlakî ilişkileri mubah kabul ettiğini de söylemektedirler ki bu Hâkim'in en sert şekilde karşı olduğu ve cezalandırdığı bir durumdur.

el-Ferganî'den sonra yeni davetin liderliğini üzerine aldığı anlaşılan Neştekin ed-Derezî çok hızlı hareket etti. Hâkim'in ulûhiyyetini aleni bir şekilde ortaya koydu ve propaganda faaliyetlerine başladı. Ayrıca İsmâilî liderlere de Hâkim'in ulûhiyyetini içeren mektuplar gönderince[49] tepkiler çığ gibi büyüdü. İbn Zâfir'in naklettiğine göre; ed-Derezî'nin faaliyetlerinin yoğunlaşması üzerine Türk askerleri onun yaşadığı yere saldırdılar.[50] Binayı damdan müdafaa etmeye çalışan ed-Derezî'nin kırk civarında adamı öldürülmüştü. Ancak ed-Derezî, Hâkim'in sarayına kaçmayı başardı. Bunun üzerine Türk askerleri silahlı bir şekilde Hâkim'in sarayına giderek ed-Derezî'nin kendilerine teslim edilmesini isteyince Hâkim ertesi gün onu vermeye söz verdi. Ancak Türkler ertesi gün geldiklerinde ed-Derezî'nin asılmış olduğu haberini alınca geri çekildiler.[51] Konu ile ilgili olayları anlatırken daima ed-Derezî ve Hamza'nın birlikte hareket ettiklerine vurgu yapan İbn Zâfir[52] daha sonra Hâkim'in sarayına gelen topluluğun Reydan Camii'ne gittiğini ve orada Hamza b.

45 Sıbt b. Cevzî, *Mir'âtü'z-Zemân*, XI/vr.87a-87b.
46 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/184-185.
47 el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/118.
48 ed-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer*, VI/259.
49 el-Antâkî, *Târîh*, 222.
50 Hamza b. Ali'nin *Risâletü's-Subhati'l-Kâine* isimli Risâlesine göre bu hadise 28 Zilhicce 409/ 8 Mayıs 1019 tarihinde gerçekleşmiştir.
51 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 54; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/199.
52 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 53-54.

Ali'ye saldırdıklarını söylemektedir ki,[53] bu rivayeti aynı zamanda Dürzî Risâleler de doğrulamaktadır.[54] Bu olayların neticesinde Kahire çok karışmış, üç gün boyunca kan gövdeyi götürmüş ve şehrin büyük kısmı yakılıp yıkılmıştır.[55] el-Antâkî, ed-Derezî'nin ölüm senaryosunu el-Ahrâm'ın ölümüyle bir tutar ki kanaatimizce o, bu iki olayı birbirine karıştırmış olmalıdır. el-Antâkî'ye göre ed-Derezî, Hâkim'in alayında bulunduğu sırada bir Türk tarafından gerçekleştirilen suikast neticesinde öldürülmüştür.[56] el-Makrîzî ise, *İnsanlar Mısır'da ona karşı ayaklandılar ve onu öldürdüler*[57] diyerek İbn Zâfir'in rivayetine benzer bir açıklama getirmektedir. Çağdaş araştırmacılardan Daftary de ed-Derezî'nin, çıkan olaylar neticesinde Hâkim tarafından öldürüldüğü şeklindeki rivayetleri doğru olarak kabul etmektedir.[58] Dürzî Risâlelerinde Neştekin ed-Derezî'nin Hâkim tarafından öldürüldüğü ve taraftarlarının hapsedildiği ifade edilmektedir.[59] Bu olayların kesin tarihi verilmemekle birlikte 410/1020 yılının hemen başı veya bu yıldan önce olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan rivayetleri bir bütün halinde değerlendirdiğimiz zaman, Neştekin ed-Derezî'nin 410/1020 yılının başlarında Hâkim tarafından öldülmüş olması fikri daha ağır basmaktadır. Nitekim sonraki dönem olaylarında tarihî kaynaklarda onun ismine hiç rastlanılmamaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki, bir çok kargaşanın çıkmasına sebep olmuş olan el-Ferganî, Neştekin ed-Derezî ve Hamza'nın faaliyetleri Mısır'da büyük bir tepki ile karşılanmıştı. Çıkan olayların neticesinde el-Ferganî suikasta kurban gitmiş, Neştekin ed-Derezî ise Hâkim Biemrillâh tarafından öldürülmüştür. el-Ferganî ve Neştekin ed-Derezî'nin ölmesiyle davette yegane lider olarak kaldığı anlaşılan Hamza b. Ali daveti açık bir şekilde yayma yön-

53 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 54; Krş. en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/199.
54 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*.
55 el-Antâkî, *Târîh*, 223; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 54; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/118; Daftary, *İsmâîlîler*, 231.
56 el-Antâkî, *Târîh*, 223.
57 el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/118.
58 Daftary, *İsmâîlîler*, 232.
59 16. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rıdâ ve't-Teslîm*; 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine* Risâle.

teminden vazgeçmek zorunda kalmış, bundan sonra adımlarını daha dikkatli atarak, davetin sistemleşmesi ve kurumlaşmasını sağlamıştır.

3. Dürzîliğin Teşekkülü Öncesi Olayların Genel Bir Değerlendirmesi

Dürzî mezhebinin kuruluş aşaması ve Hâkim dönemi ile ilgili birçok çelişkili rivayetler vardır ve bu dönemin yeterince aydınlatıldığını söyleyebilmek oldukça zordur. Hâkim'in bizzat kendisi ulûhiyet iddiasında bulunmadığını delillerle ortaya koymuştuk. Onunla ilgili olarak ulûhiyet iddialarını ilk önce kim ortaya atmıştır? Bu oldukça karmaşık bilgilerin bulunduğu ve açıklığa kavuşturulması gerçekten zor olan hususlardan biridir. Dürzîliğin kurucusunun Hamza b. Ali olduğu kabul edilmesine rağmen tarihî kaynaklarda, Hâkim'in ulûhiyyetini ortaya atanlar arasında önceliği, Hasan b. Haydara el-Ferganî ve Dürzîliğe ismini veren Neştekin ed-Derezî almakta, Hamza b. Ali daha sonra gelmektedir. Bu üç liderden ilk önce hangisinin öne çıktığı sorusu ve bunun cevabı da kafaları karıştırmaktadır. Ayrıca bu davetin ilk liderlerinin birbirleriyle ilişkisinin şekli veya bu liderlerin birlikte mi yoksa ayrı ayrı mı hareket ettiği, öğretilerinde bir farklılığın olup olmadığı gibi konular da henüz açıklığa kavuşturulabilmiş değildir. Biz daha önce bu konuları işlerken yeri geldikçe bu problemlere değinmeye çalıştık. Burada bu konularla ilgili olarak yapılan rivayetlerin kısa bir değerlendirilmesini yapmanın gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

el-Kirmânî'nin risâlelerinde, Neştekin ed-Derezî ve Hamza b. Ali'den bahsedilmemekte buna karşın Hasan b. Haydara el-Ferganî'nin bu iddiaları ortaya atanların başı olduğu ima edilmektedir. Bu durumu Tarihî kaynaklarca da doğrulanmaktadır. İbn Zâfir eserinde; *409/1018 yılının Recep ayında Hasan b. Haydara el-Ferganî el-Ahrâm diye biri, Tanrı'nın Hâkim'de tecessüm ettiğini iddia ederek çıkageldi,*[60] diyerek Hâkim'in ulûhiyyetini ilk ortaya atanın el-Ferganî olduğunu söyler. İbn Tağriberdî ise; *Hâkim'in aklına ulûhiyet fikri gelince sağ kolu olan ve el-Ahrâm ola-*

60 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 51.

rak bilinen el-Ferganî'yi kendine yardımcı seçti,[61] diyerek yeni davanın liderinin el-Ferganî olduğunu belirtir. Ancak bu davetin ardında bizzat Hâkim'in kendisinin oluğunu da belirtmektedir. Daha sonra el-Ferganî'nin elli adamıyla birlikte Kadı'l-Kudât olan Ahmed b. Ebi'l-Avvam'ın bulunduğu camiye gidip, kadıya *Rahmân ve Rahîm olan Hâkim'in adıyla* diye başlayan bir yazı uzattığını ve kadı ile birlikte orada bulunanların buna karşı gelerek el-Ferganî'nin adamlarını öldürdüğünü; ancak el-Ferganî'nin kaçtığını rivayet etmektedir.[62] Yalnız burada anlatılan olay Hamza b. Ali tarafından gerçekleştirilmiş olup[63] muhtemelen İbn Tağriberdî her iki şahsı birbirine karıştırmıştır. Ancak bu rivayet el-Ferganî'nin hareket içinde önemli bir konuma sahip olduğuna delil olabilir.

Hâkim döneminin en önemli kaynaklarından olan el-Antâkî'ye göre Hâkim'in ulûhiyyetini ilk iddia eden kişi Neştekin ed-Derezî'dir. Ona göre, Neştekin ed-Derezî, Hâkim'in de onayını alarak, onun Tanrı olduğunu ve dolayısıyla kainatın yaratıcısı olduğunu iddia etmiş ve buna inanmaları için de insanlara davette bulunmuştur. el-Antâkî, bu yeni öğretiyi yayan kişinin Neştekin ed-Derezî olduğunu söylüyor olmakla kalmayıp hareketin onun adıyla anıldığını belirten ilk tarihî kaynak olma özelliğini de taşımaktadır. el-Antâkî'ye göre, Hâkim, başlangıçta Neştekin ed-Derezî'yi desteklemiş fakat onun fikirlerinin İsmâîlîlerin ileri gelenleri tarafından tepki ile karşılandığını görünce Neştekin ed-Derezî'yi kınamış ve kendisi ile alakası olmadığını açıklamıştır. Ona göre Hamza, Neştekin ed-Derezî'den sonra gelmiş ve onun öğretisini devam ettirmiştir.[64] el-Antakî'nin rivayetlerinde dikkat çeken bir başka durum ise, Neştekin ed-Derezî'nin öldürülmesinden bahsederken çizdiği tablo, el-Ferganî'nin öldürülüşüne benzemektedir.[65] Bu da el-Antâkî'nin, el-Ferganî ile Neştekin ed-

61 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/183.
62 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/182.
63 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 53; krş., 9. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nâsiha; Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-Tevhîd.*
64 el-Antâkî, *Târîh*, 223-226, 237.
65 el-Antâkî, *Târîh*, 223; Neştekin ed-Derezî 'nin öldürülmesi ve öğretisi bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Derezî'yi karıştırmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ayrıca el-Antâkî, el-Ferganî'den hiç bahsetmemektedir.

Bizim ileri sürdüğümüz tezi destekleyen rivayetler, İbn Zâfir tarafından da nakledilmektedir. İbn Zâfir, Hamza'nın sonraları Mısır'a geldiğini söylemekle kalmamış, davanın liderliğini aldığı zaman, sonunun el-Ferganî gibi olmasından korktuğu için Hâkim'den silah ve asker yardımı talep ettiğini rivayet etmiştir. Böylece İbn Zâfir, Hamza'nın, davetin çıkışında lider olmadığını belirterek el-Ferganî'den sonra davanın liderliğine geldiğini açık olarak belirtmektedir.[66] en-Nüveyrî ise İbn Zâfir'in bu konudaki rivayetlerine tamamen sadık kalır ve farklı bir yaklaşım sunmaz. İbn Tağriberdî de Hâkim'in kendi ulûhiyyetini iddia ettiğini ve el-Ferganî'yi kendisine vekil tayin ettiğini belirtmektedir.[67]

İbn Zâfir, el-Ferganî'nin öldürülmesi olayını anlatırken (409/1019), aynı ifadelerle el-Antâkî, Neştekin ed-Derezî'ye (408/1018) bazı Türkler tarafından nasıl suikast düzenlendiğini anlatır. Her iki tarihçi de maktulün evinin daha sonra yağmalandığına işaret etmektedir. Bu da aynı olayı anlattıkları izlenimini vermektedir. Sorun burada öldürülenin kim olduğudur. Tarihçilerin rivayetlerini bir bütün halinde değerlendirdiğimizde 408/1018 veya 409/1019 yılı başlarında bir Türk tarafından düzenlenen suikastla öldürülen kişinin el-Ferganî olduğu anlaşılmaktadır.

el-Makrîzî de Neştekin ed-Derezî'nin Hamza'dan önce geldiğini söyler. Ancak daha sonra verdiği bilgilerde Hamza ve el-Ahrâm'ı birbirine karıştırarak; *Bu esnada Yahyâ el-Lebbâd denilen ve ez-Züzenî el-Ahrâm olarak bilinen bir adam ortaya çıktı. Bu kişi ulûhiyet konusunda Hâkim'e yardım etti ve şeriatı terk etmeleri için halkı sıkıştırdı*[68] demekte ve böylece el-Ferganî ile Hamza b. Ali'nin lakaplarını birlikte zikrederek onlardan sanki tek bir kişiymiş gibi bahsetmektedir. Ancak başka hiç bir kaynakta el-Ferganî ile Hamza'nın aynı kişi olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır.

66 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 52.
67 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/183.
68 el-Makrîzî, *İttı'âz*, II/118.

Tüm bu rivayetlerden Hâkim'in ulûhiyyetini ilk ortaya atan kişinin Hasan b. Haydara el-Ferganî olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra ondan doğan boşluğu Neştekin ed-Derezî doldurmaya çalışmıştır. Ancak Hamza b. Ali daha dikkatli hareket etmesi ve rakiplerinin de öldürülerek bertaraf edilmesi üzerine davanın tartışmasız lideri olmuş ve hareket onun önderliğinde sürdürülmüştür. Dürzî davetinin örgütlenmesi, yani mezhep olabilmesi için gerekli olan kurumlaşma onun vasıtasıyla gerçekleşmiş ve mezhep kurucusu olarak da kabul edilmiştir. Davanın organize edilmesi ve örgütlenmesinin Hamza b. Ali eliyle olması sadece Dürzî Risâlelerine dayalı olarak değil el-Antâkî ve İbn Zâfir'in verileriyle de uyuşmaktadır. el-Antâkî *O (Hamza) Mısır'da ve Suriye'de kendilerine unvanlar verdiği bir grup dâi oluşturdu*[69] derken, İbn Zâfir de *O kendilerine unvanlar verdiği müritlerinden kendine has bir grup seçti*[70] demektedir. Ayrıca İbn Zâfir, Hamza'nın her bir inanandan ahit aldığını da anlatmaktadır.[71]

Üzerinde durulması gereken bir başka konu ise el-Ferganî, Neştekin ed-Derezî ve Hamza b. Ali'nin öğretisi arasında fark olup olmadığı ve İsmâîlî düşünce ile ilgisidir. Hodgson'a göre, Neştekin ed-Derezî'nin öğretisi iki yönden İsmâîlîlikten farklılık arz etmektedir. Bunlardan ilki onun, imâmeti nübüvvetin üstüne çıkararak Ali'yi Muhammed'den üstün tutmasıdır ki buna imâm olarak Hâkim'de dahildir. İkinci olarak ise, Neştekin ed-Derezî'nin gizli olan te'vîli, alenî hale getirmesini ve herkesten açıkça bunu kabul etmelerini istemesini gösterir.[72] Bu açıdan Hodgson, Neştekin ed-Derezî'nin İsmâîlî gelenekten açıkça koptuğunu söylemektedir. Onun iddiasına göre Hamza b. Ali ile Neştekin ed-Derezî'nin, öğretileri farklılık göstermekte ve bu iki kişi birbirinden ayrı hareket etmektedir.[73] Halbuki Hamza b. Ali'nin hareketine adını verecek kadar aktif bir propaganda yürüten ed-Derezî'nin İsmâîlî bir düşünce tarzından dolayı Ham-

69 el-Antâkî, *Târîh*, 223.
70 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 52.
71 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 54.
72 Hodgson, *Al-Darazî and Hamza*, 6; krş., Vedad el-Kâdı, "Druzes", *Dictionary of the Middle Ages*, vol. IV, New York 1989, 295.
73 Hodgson, *Al-Darazî and Hamza*, 5-10.

za'nın öğretisine isminin izafe edilmesi bizce kabul edilemez. Ayrıca Hodgson, el-Ferganî'yi görmezlikten gelerek ondan bahsetmemektedir. Halbuki Hamza, Neştekin ed-Derezî ve el-Ferganî - üçü birlikte veya ayrı ayrı hareket etmiş olsalar dahi- temeli aynı olan bir öğretiyi savunmuşlardır. Hatta bundan dolayı tarihçilerin olayları anlatırken çoğu zaman bu üç şahsiyeti birbirine karıştırdıkları görülmekte ve yine ilk önce bu öğretileri kimin ortaya attığı hususunda da farklı rivayetler bulunmaktadır.

Ayrıca Hamza'nın *Hâdî* sıfatını kullanırken ed-Derezî'nin *Seyyidü'l-Hâdîn* yani Hâdî'nin efendisi sıfatını kullanması bir tesadüf değildir. Bu sıfatlar her ikisinin de aynı kitleye benzer öğretiyi sunduklarına delil teşkil edebilir. Yine kaynaklar, ed-Derezî'yi öldürmek için saraya giden grubun onun öldürüldüğü haberini alınca oradan, yine öldürmek amacıyla, Hamza b. Ali'nin evine gittiklerini belirtmektedir.[74] Öyleyse o topluluğun tepkisi aynı düşünceleri paylaşan gruba karşı olmalıdır. Bizim bu düşüncemizi Dürzî kaynakları da doğrulamaktadır.[75] Hamza b. Ali, risâlelerinde hiç bir zaman ed-Derezî'yi düşüncelerinden dolayı eleştirmemiş sadece onun takip ettiği metodu eleştirerek kendi imâmetini kabul etmediğinden dolayı onun dalalete düştüğünü belirtmiştir. Hamza, Neştekin ed-Derezî'nin ilk önce kendi imâmetini kabul ettiğini daha sonra ise onun kendi imâmetini ortaya koyduğunu öne sürmektedir.[76] Şayet Neştekin ed-Derezî'nin öğretisi farklı olsaydı Hamza, Neştekin ed-Derezî'ye hücum ederken bu konuyu mihenk noktası olarak alabilirdi.

Hâkim'in ulûhiyyetini ilk ortaya atan kişi olan el-Ferganî'nin, "*Zamanın imâmının geçmiş peygamberlerden ve imâmlardan üstün olması*", "*İmamı tanıyan kişinin geçmiş nebi, vasi ve imâmlardan üstün olması*", "*Allah'a ibadet eden bir kimsenin ibadetinin ruhu olmayan bir ferde tahsis edilmesi*", "*Allah'ın bir şahıs veya beden olması*", "*Şeriat, tenzîl ve te'vîlin neshi ve bunların çer çöp olup atılması gerektiği*", "*Mabudun, Emiri'l-Mü'minîn Hâkim Bi-*

74 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 54-55.
75 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*; 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*.
76 16. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rıza ve't-Teslîm*.

emrillâh olduğu"[77] gibi fikirleri Neştekin ed-Derezî ve Hamza tarafından da kabul edilerek devam ettirilmiştir.

Dürzî daveti, 408/1017 yılından itibaren Hâkim'in ulûhiyyetini ve daha önceki şeriatlerin değersizliğini vaaz etmeyle başlamıştır. Bu daveti ilk ortaya atanlarla ilgili olarak dikkat çeken bir durum da el-Ferganî, Neştekin ed-Derezî ve Hamza b. Ali'nin üçünün de doğu kökenli olup eski İsmâîlî fikirleri iyi bilmeleridir. İmâmın kişiliğinde mübalağaya kaçma, onun insan üstü özelliklerine vurgu ve yeni bir çağın başlaması düşünceleri İsmâîlî geleneğe yabancı motifler değildir.[78] Erken dönem İsmâîlîlikteki bu fikirlerin bir kısmı aynen korunarak bir kısmı ise geliştirilerek yeni davet içerisinde eritilmiştir.

Hâkim'in ulûhiyyeti ile ilgili olarak 408-409/1017-1019 yılları arasındaki dönemde Tarihî kaynaklarda Hamza b. Ali'nin ismi geçmezken, 410/1020 yılından sonra ise tartışılmaz liderinin Hamza b. Ali olduğu görülmektedir. el-Ferganî ve Neştekin ed-Derezî'nin öldürülmesi üzerine rakipsiz kalan Hamza b. Ali, risâlelerinde el-Ferganî'den hiç bahsetmezken ed-Derezî'yi ise münafıklıkla suçlayarak kurduğu öğretide kendinin imâm olduğunu belirtecek ve yaratılanların en üstünü olarak Küllî Akl olduğunu ilan edecektir.[79] Hamza ve Neştekin ed-Derezî arasındaki ayrılık muhtemelen siyasî bir nedene dayanmaktadır. Her iki tarafta Hâkim'de var olduğuna inandıkları ilâhî vasıfların, halka açıkça anlatılması ve bütün insanların bunu kabul etmesi gerektiğini savunmaktaydı. Ancak Neştekin ed-Derezî'nin aceleciliği onun sonunu hazırlamış, Hamza b. Ali daha akılcı ve dikkatli hareket ederek daveti örgütlemeyi başarmıştır. Mezhebin Neştekin ed-Derezî'nin adıyla anılmasına ve fikrî temelinin el-Ferganî tarafından atılmış olmasına rağmen, mezhebin inşası Hamza b. Ali tarafından yapılarak hareket kurumsallaşacak ve Hamza b. Ali hareketin vazgeçilmez yegane lideri olacaktır.

77 el-Kirmânî, *Risâletü'l-Vâize*, 134-147.
78 Bkz., Hollister, *The Siha of India*, 242-243; Makarem, *Imam in Ismailism*, 42-43; Brayer, *Druze Religion*, 79.
79 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*.

B. HAMZA B. ALİ VE DÜRZÎ MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜNDEKİ ROLÜ

1. Hamza b. Ali'nin Tarihî Şahsiyeti

Dürzî mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Hamza b. Ali 375/985 yılında Horasan'ın Züzen şehrinde doğduğu kabul edilmektedir. Çağdaş Dürzî yazarlar, Hamza b. Ali ile Hâkim Biemrillâh'ın aynı tarihte, hatta her ikisinin aynı günde dünyaya geldiğini iddia ederler.[80] Ancak tarihî kaynaklarda Hamza b. Ali'nin ne zaman doğduğu hakkında bir rivayet bulunmamaktadır. Dürzîlerce her ikisinin doğum gününün perşembe akşamına denk gelmesi, ayrıca Hâkim'in ulûhiyyeti ve Hamza'nın da imâmetini ilan ettiği vaktin bu güne denk gelmesinden dolayı dinî ayinler perşembe akşamları yerine getirilir.

Hamza b. Ali, muhtemelen 405/1015 yılında Mısır'a gelmiş olmalıdır.[81] Hamza b. Ali'nin Hâkim'in sarayına hizmetkar olarak girdiği, zeki ve kabiliyetli bir insan olduğu, Dâru'l-Hikme'deki *Mecalîsü'l-Hikmeti'l-Te'vîliyye* oturumlarına katılarak kendini iyi yetiştirdiği ileri sürülmektedir. Belki de bu oturumlardan öğrendikleri ve oradaki kütüphanelerden edindiği bilgiler, yeni daveti geliştirmesi ve sistemleştirmesi noktasında etkili olmuş olabilir. Bu toplantılardan faydalanarak ve İsmâîlî dâilerle tartışarak kendini yetiştirmiş, kuracağı mezhebin temellerini oturtmaya çalışmıştır. Kamil Hüseyin, Hamza'nın risâlelerindeki üslubun, İsmâîlî davetçilerin risâlelerindeki üsluba benzediğini ancak edebî yönünün çok zayıf olduğunu söylemektedir.[82] Bu onun Farisî olmasından kaynaklanan bir durum olabilir. Çünkü risâlelerinde Farsça'dan alınmış kelime ve deyimlere fazla yer vermiştir.[83] Ancak Dürzî yazarlardan ed-Dubeysî, Hamza'nın Farisî asıllı oluğunu kabul etmez ve onun Arap asıllı olduğunu iddia ederek bu doğrultuda deliller getirmeye çalışır.[84] Ancak bu

80 Bkz., Neccar, *Mezhebü'd-Dürûz*, 123; Makarem, *Druze Faith*, 18.
81 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/197; Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz*, 75; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, II/231.
82 Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz*, 76.
83 Krş., Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*, 123-124; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Durûz*, 104.
84 ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, II/225-230.

delliler tutarlı olmadığı gibi aksine onun Farisî kökenli olduğunu doğrular niteliktedir.[85]

el-Ferganî ve Neştekin ed-Derezî'nin ortadan kayboluşundan sonra bütün davet Hamza b. Ali'ye kalmıştı. Hamza b. Ali, Kahire surları dışındaki Reydan Camii'ni kendine merkez edinerek yeni inancı temellendirmeye ve yaymaya başladı. Hamza b. Ali'nin merkez olarak burayı seçmesinde, gözlerden uzak olup daha rahat hareket etme düşüncesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o, el-Ferganî ve Neştekin ed-Derezî'nin başına gelenleri biliyordu ve daha dikkatli hareket etmesi gerektiğinin farkındaydı. 408-409/1017-1018 yılları arasındaki zaman diliminde hiç adına rastlanmaması da onun daha dikkatli hareket ettiğini göstermektedir.[86] 410/1020 yılında ise hareketin yegane lideri olarak tüm ipleri eline geçirmiş ve hayalini kurduğu, teorik temellerini oluşturduğu mezhebi inşa etmek için beklediği fırsat doğmuştur. Hamza davetin liderliğini ele alınca ilk iş olarak hareketin örgütlenmesini sağlamıştır. İbn Zâfir, Hamza'yı anlatırken şöyle demektedir: *410 yılında Züzenli bir Farisî olan ve kendisine Hamza el-Lebbâd denilen el-Hâkim'in dâilerinden olan birisi ortaya çıktı. Bu zât vaktini Babü'n-Nasr dışında Reydan su kemerinin yanındaki bir camide geçirirdi. Tanrı'nın el-Hâkim'de vücut bulduğunu söyleyerek halkı el-Hâkim'e kulluğa çağırdı. Etrafına İsmâîlî Gulâtından büyük bir grup toplandı. Onun lakabı 'Hâdî el-Müstecibîn' idi.*[87] İbn Zâfir, büyük bir grup oluşturdu derken el-Antâkî, örgütlenme işini Hamza'nın yaptığını daha somut bir şekilde ortaya koymaktadır. el-Antâkî, *ed-Derezî'den sonra orada bir başka dâi, Hamza b. Ali adında ve el-Hâdî lakabında bir Farisî çıktı*[88] diyerek Hamza'nın Neştekin ed-Derezî'nin davetini devam ettirdiğini bildirir ve *Mısır'da ve eyaletleri ile Suriye illerinde birtakım makamlarla atadığı dâilerden bir grup mey-*

85 Krş., W. Madelung, "Hamza b. Ali", *EI*, Leiden 1971, III/154; ayrıca bkz., el-Antâkî, *Târîh*, 223; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 52.
86 Dürzîler 408/1017 yılında Hamza'nın imâmetini ilan ettiğini kabul etmektedirler. Bkz., Makarem, *Druze Faith*, 18.
87 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 52; krş., en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/197; Madelung, *Hamza b. Ali*, III/154.
88 el-Antâkî, *Târîh*, 223.

dana getirdi[89] diyerek davanın örgütlenme işini Hamza'nın gerçekleştirdiğini belirtir.

Hamza b. Ali, dâileri gidecekleri yere görevlendirirken bunlardan yeni daveti yayma hususunda yazılı bir ahit de almaktaydı.[90] Hamza'nın doktrini insanlar arasında hızla yayıldı. el-Antâkî, Hamza'nın tuttuğu kayıtlarda Hâkim'in Tanrı olduğuna inanan altmış bin insan bulunduğunu rivayet etmektedir.[91] Bu rivayeti doğru kabul edersek Hamza b. Ali'nin müthiş bir örgütlenme içinde olduğu anlaşılmaktadır. O, etrafa dâiler göndermekle kalmamış, her bir inanandan bir ahit alarak isimlerini kayıt altına almıştır. Dürzîlere göre, alınan bu ahitleri dâiler İsmâil b. Muhammed'e veriyorlardı. O da imâm Hamza b. Ali'ye getirip teslim ediyordu. Hamza, Muhammed b. Vehb kanalı ile Hâkim'e götürüp verdiğinde, o bunları gözden geçiriyor ve daha sonra muhafaza edilmesi için tekrar Hamza'ya gönderiyordu.[92]

Dürzî kaynaklarına göre 28 Zilhicce 409/8 Mayıs 1019 tarihinde kalabalık bir grup Neştekin ed-Derezî'ye saldırmıştı. Bu saldırıda Neştekin ed-Derezî'nin kırk adamı öldürülmüş ancak kendisi kaçmayı başarmıştı.[93] Ertesi gün Neştekin ed-Derezî'ye saldıranlar 409/1019 yılının son gününde Neştekin ed-Derezî'nin ayak oyunlarıyla Hamza'ya saldırmışlardır. Binlerce saldırgan karşısında Hamza ile birlikte sadece on iki kişi vardı. Bunlardan beşi ise savaşamayacak kadar yaşlı veya çocuk yaşta bulunmaktaydı.[94] Dürzî inancına göre hudûd mertebesinde olan Hamza'nın yardımcıları da, bu saldırıda onunla beraberdi. Dürzîlerin rivayetine göre sabaha kadar süren çatışma sonunda Hâkim, sarayın camiye bakan balkonunda göründüğü zaman halk dağılmış ve Hamza böylece canını zor kurtarmıştır. Bu hadise bittiğinde 410/1019 yılının ilk günü başlamış oluyordu.

89 el-Antâkî, *Târîh*, 223.
90 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 52; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/198; Makarem, *Druze Faith*, 18.
91 el-Antâkî, *Târîh*, 224.
92 Bkz., Makarem, *Druze Faith*, 23.
93 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*.
94 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*; 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*.

Olaylara sebebiyet verdiği için Neştekin ed-Derezî idam edilmiş Hamza ise ilahî mesaj davetini yeniden başlatmıştır.[95]

Dürzî Risâlelerinde geçen ve çağdaş Dürzîlerce de kabul edilen yukarıdaki bu kurguda dikkati çeken durum, akşam üzeri saldırıya uğrayan Hamza'nın sabaha kadar mukavemet göstermesi ve Hâkim'in bu süre içerisinde hiç bir müdahalede bulunmamasıdır. Hâkim sabah balkona çıktığı zaman ise netice alamayacağına inanan veya Hâkim'den çekinen topluluk dağılmıştır. Şayet Hâkim, Hamza'yı desteklemiş olsaydı dışarı çıkma işini akşam veya en azından gece yapabilirdi.

Hamza b. Ali döneminin en meşhur olaylarından birisi de Kâdı'l-Kudât olan Ahmed b. Muhammed b. Abdillah b. Avvam'a gönderilen mektuptur. Rivayete göre Hamza'nın taraftarlarından bir grup kadıya giderek *Rahman ve rahim olan Hâkim'in adıyla* diye başlayan bir mektup vermişler, kadı bundan hoşlanmayıp durumu yanındakilere açıklayınca halk galeyana gelerek o grubun çoğunu öldürmüştür.[96] İbn Tağriberdî ise mektubu götürenin el-Ferganî olduğunu rivayet etmektedir.[97] Ancak Dürzî Risâlelerinde bunun Hamza b. Ali ve onun adamları olduğu açık ve kesindir.[98] Hamza *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihaye fi't-Tevhîd* adlı risâlesinde *Şüphesiz kadı karşı geldi, kibirlendi ve kafirlerden oldu* dedikten sonra aynı risâlede şöyle devam eder; *Onu kölelerden, askerlerden ve halktan iki yüz kişi kuşattı. Bunların hepsi silahlıydı. İki yüz kafirin ortasından muvahhidlerden on yedi kişiyi ve dostlarımdan üç kişiyi öldürdüler. Onlara sağ salim dönme fırsatı vermediler.* Bu ifadelerden Hâkim'in Hamza'yı himaye etmediği anlaşılmaktadır. Halk ve askerler ona karşı saldırırken Hamza, Hâkim'den her hangi bir destek görmemiştir.

95 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*; 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*; Ayrıca bkz., Makarem, *Druze Faith*, 23.

96 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*; el-Antâkî, *Târîh*, 224-225; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 53-54; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/198; İbn Hacer el-Askalânî, *Refu'l- Asri an Kudâti Mısr*, I/105; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/118.

97 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/183.

98 9. Risâle, *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-Tevhîd*;10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*.

Kâdı'l-Kudât'a gönderilen bu mektupla Mısır'daki tepki doruğa ulaştı. Özellikle Türk askerlerinin tepkisi büyük oldu. Başlangıçta Neştekin ed-Derezî'yi öldürmek istediler, ancak Neştekin ed-Derezî'nin saraya sığınması ve sonrasında Hâkim'in onu öldürdüğünü haber vermesi üzerine aynı topluluk saraydan ayrılıp Reydan Camii'ne yönelerek Hamza'yı bulup öldürmeye yeltenmiştir.[99] Ancak Hamza muhtemelen camiye yaptırdığı gizli geçitten kaçarak[100] canını zor da olsa kurtarmıştır. Mısır halkının Hamza ve adamlarına karşı gösterdikleri bu sert tepki neticesinde Hamza da 410/1019 yılının hemen başında davete ara vererek bir yıl kadar ortadan kayboldu. Bu seneyi Dürzîler *Gayb senesi* olarak kabul ederler. Dürzîlere göre bu kayboluşun sebebi bir imtihan ve cezalandırmadır.[101] Hamza'nın muhtemelen ortamın sakinleşmesi için bir müddet gözlerden uzak kalmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Dürzîlere göre Hamza, her şeyi Hâkim'in bilgisi dahilinde ve onun onayıyla yapıyordu. Hamza, risâlelerini dâîlerine ve taraftarlarına göndermeden önce onları Hâkim'in onayına sunardı. İsmâil b. Muhammed, imâm Hamza ve diğer dailer arasında baş elçilik görevini yürütürken Muhammed b. Vehb ise Hâkim ile Hamza arasında elçilik görevini yürütmekteydi.[102] Burada dikkat çeken diğer bir durum ise Hamza'nın, risâleleri veya ahitleri Hâkim'in onayına sunarken kendisi Hâkim ile doğrudan irtibat kurmamakta ve Muhammed b. Vehb aracılığıyla bunları Hâkim'in onayına sunmasıdır. Bu ise Hamza için Hâkim'in makamına çıkmak bu kadar zor muydu? Sorusunu akla getirmekte ve bu rivayetlere şüphe ile yaklaşılmasını zorunlu kılmaktadır.

27 Şevval 411/12-13 Şubat 1021 gecesi Hâkim'in gece yaptığı gezilerden birinden bir daha dönmemesi veya garip bir şekilde ortadan yok olması üzerine Hamza ve beraberindeki arkadaşlarından İsmâil b. Muhammed, Muhammed b. Vehb ve Seleme

99 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 53-54; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/199; krş., Madelung, *Hamza b. Ali*, III/154.
100 Bedevî, *Mezâhib*, 602.
101 Bkz., Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*, 110; Madelung, *Hamza b. Ali*, III/154.
102 Makarem, *Druze Faith*, 23.

b. Abdilvehhab da gayba çekilmişlerdir.[103] Bu tarihten sonra Hamza'nın hiç bir risâlesi bulunmamaktadır. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-İ'zâr ve'l-İnzâr* adlı risâlesinde o kendisinin imâm olduğunu, bir müddet gaybet edeceğini ve sonra geri döneceğini bildirerek[104] ortadan kaybolmuştur.

Hâkim'in kayboluşu veya öldürülmesinden sonra yerine geçen Zâhir Lidînillâh, ilk yıllarında bu davetin mensuplarına ağır baskılar uygulamıştır. Hamza b. Ali ve bazı yakın arkadaşları bu baskılar karşısında gizliliği tercih etmiş olabilirler. Bu zor dönemde Dürzî hareketin liderliğini ise Muktenâ Bahâeddîn üstlenmiştir. Hamza'nın ne zaman öldüğü bilinmemekte, ancak 418/1027 yılında yeniden açık faaliyetlere başlayan Muktenâ Bahâeddîn'in 430/1038 yılına dek Hamza'yı beklediği risâlelerinde ima edilmektedir.[105] Kaynaklarda Hamza'nın ölümüyle ilgili pek fazla bir bilgi bulunmamaktadır. el-Antâkî *Hâkim'in gaybından sonra el-Hâdî denen adam kaçtı fakat sonradan yakalanarak öldürüldü. Onun dâilerinden çoğu ve onlara inananlar tutuklandı. Tövbe edenler bağışlandı, etmeyenler ise öldürüldü*[106] diyerek Hâkim sonrası Dürzîlere yapılan baskıları bildirdiği gibi Hamza'nın da öldürüldüğünü iddia etmektedir. Ziriklî, Hamza'nın ölüm tarihini 433/1041 olarak verir ancak her hangi bir kaynak göstermez.[107] Neccar ise Hamza'nın gaybet yıllarında dâilerle ilişkisini kesmediğini, onlarla her zaman mektuplaşarak ne yapmaları gerektiği hususunda bilgiler verdiğini söyleyerek, Hamza'nın 430/1040 yılına kadar gizlendiğini ve aynı yıl içerisinde de öldüğünü iddia etmektedir.[108]

el-Ferganî'nin başlattığı Hâkim'e ulûhiyet izâfe etme düşüncesinin, Neştekin ed-Derezî ve Hamza b. Ali eliyle devam ettirildiği anlaşılmaktadır. Hamza'nın davanın teolojisine son biçimi vermesi, örgütlenmeyi yapması ve davette kendini *Küllî Akl* ola-

103 Makarem, *Druze Faith*, 25.
104 34. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-İ'zâr ve'l-İnzâr.*
105 66. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Temyîzi'l-Muvahhidîn*; krş., Daftary, *İsmâîlîler*, 233; Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*,125.
106 el-Antâkî, *Târîh*, 237.
107 Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lam ve'l-Esma*, Kahire 1956, II/310.
108 Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*, 125-126; krş İzmirli, *Dürzî Mezhebi*, 34.

rak Hâkim'den sonra en üst mertebeye çıkararak yegane imâm olduğunu söylemesiyle tartışılmaz bir lider konumuna gelmiş ve Dürzî mezhebinin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Hamza'nın 411/1021 yılında ortadan kaybolduğu zamana kadar yaptıklarına baktığımızda, onun kendi adına oldukça başarılı olduğunu söyleyebiliriz Çünkü iki-üç yıl kadar kısa bir zaman diliminde[109] bilinçli olarak yeni bir din anlayışı ortaya koymuştur. Bu süre içinde Dürzîleri de muntazam bir şekilde örgütleyerek özellikle Biladu'ş-Şam denilen Ürdün, Suriye, Lübnan, Filistin bölgelerinde yeni mezhebin hızla yayılmasını sağlamıştır. Bu bölgelerdeki Dürzî varlığı günümüze kadar gelmiştir.

2. Hamza b. Ali'nin Dinî Şahsiyeti ve Öğretisi

Özellikle erken dönem İsmâîlî inanışlarını ele alarak yeniden yorumlayıp geliştiren Hamza b. Ali'nin öğretisinde en önemli özellik Hâkim'in insan üstü vasıflara sahip bir imâm olması değil de onun tanımlanamaz *Bir* olması yani *Rabb* olmasıdır. Hâkim'i İlah mertebesine çıkaran Hamza, kendisini de imâm olarak atamıştır.

Hamza hareketin başına geçince ilk önce örgütünü oluşturarak[110] yüz altmış dört kişiden oluşan davetçi grubunu meydana getirdi ki bunlara *Hudûdu's-Sıdk* adı verilmektedir.[111] Her dâinin belli bir rütbesi vardı ve kendisi de yaratılanların en üstünü olan *Küllî Akl* makamını almıştı. Dürzîlere göre o, hudûdların başıdır, Sırâtı'l-Müstakîm'dir. O hakikati ikame edendir, zamanın sahibidir. O Akl'dır, varlık öncesidir, bütün sebeplerin sebebidir, kadîmdir.[112] Yine Hamza, Dürzîler tarafından Kâimü'z-Zemân, İlletü'l-Akl, Kâimü'l-Hak, İmâmü'z-Zemân, Hâdi'l-Müstecibîn, İlletü'l-İlel, İrade, Tûr, Kitâbü'l-Mestûr, Mesihü'l-Akl gibi sıfatlarla nitelendirilir.[113] Bu sıfatlar risâlelerden çıkartılmış

109 Dürzîlere göre Hamza 408/1017'de imâmetini ilan etmiştir. Bkz., Makarem, *Druze Faith*, 18.
110 el-Antâkî, 223; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 52; Makarem, *Druze faith*, 18.
111 9. Risâle, *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-Tevhîd*;8. Risâle, *Misaku'n-Nisa*; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, II/234.
112 Toftbek, *Kısa Dürzî İlmihali*, 219.
113 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*; 32. Risâle, *Zikrü Ma'rifeti'l-İmâm ve Esmâi'l-Hudûdi'l-Ulviyye ve Ruhâniyye ve Cismâniye*; 38. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'ş-Şum'a*.

olup birçoğunu bizzat Hamza'nın kendisi vermiştir. Hamza bir risâlesinde kendisi için *O, el-irâdedir ki, bu sebeplerin sebebidir. O, Küllî Akl'dır, Kalem'dir, Kaf'tır. O başlangıç ve son Elif'tir, her şeyden münezzeh ve yücedir*[114] demekte ve bu sıfatların kendisine bizzat yüce Mevlâ Hâkim tarafından verildiğini iddia etmektedir. Yine kısa Dürzî ilmihalinde Hamza'nın Dürzî mezhebindeki yeri çok net olarak ortaya konmaktadır ki buna göre Hamza, kendisi için *Ben Rabbin ve onun yolunun bidatlerini helal görüyorum, onun emrini biliyorum. Ben sıratım, vahy olunan kitabım ve dimdik duran Ev'im. Ben göğüslere nefes verenim, tayin olunmuş önderim. Ben inayetin kaynağıyım, şeriatleri ilga ve iptal edenim. Ben dünyaları yok ediciyim, ben şahitlerin iptaliyim, ben kalplere düşen yakıcı ateşim*[115] demekte ve bu tür ifadelerle kendisine kozmik sıfatlar vererek, Tanrı'dan sonra en yüce mertebeye kendisini yerleştirmektedir.

Hamza'nın imâmetine iman etme şartının, Dürzîlerin en önemli akîdelerinden biri olduğu açıktır. Hamza'ya yukarıda bahsettiğimiz sıfatları vererek, ismi anıldığında ister yazılı ister sözlü olsun büyük bir saygı ve yücelikle onun ismini anarlar.[116] Nitekim günümüz Dürzîlerinin ünlü liderlerinden Kemal Canbolat, *Gerçekte onun velayeti dışında hiç bir velayet yoktur. Ancak yüce Akıl olan onun velayeti vardır, üzerine selam olsun*[117] diyerek Hamza'nın velayetinin yegâne olduğunu bildirir ve onu saygıyla tazim eder.

Hamza'nın öğretisine gelince; Hamza da el-Ferganî gibi Hâkim'in Tanrı olarak Küllî Akl değil de nihaî "Bir" olduğunu söylemektedir. Akıl ve Nefsten bahsederek kendinin Küllî Akl olduğunu belirtir. el-Ferganî'nin şeriat, tenzil ve te'vîl hususundaki görüşlerinin Hamza'nın öğretisinin temellerini oluşturması dikkat çekicidir. Hamza, bu görüşleri ile İsmâîlî teolojisini ve onların kozmolojisinin temel ilkelerini alarak yeni bir mezhep vücuda getirmiş ve İsmâîlî öğretiyi temelden sarsmıştır.[118] Hamza'nı

114 14. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Sebebi'l-Esbâb.*
115 Toftbek, *Kısa Dürzî İlmihali*, 217.
116 Bkz., Mustafa Şek'a, *İslâm Bilâ Mezâhib*, 273.
117 Canbolat, *Edva ale Meslek*, Giriş kısmı, 20.
118 Krş., Bryer, *Druze Religion*, 240.

öğretisi, Neştekin ed-Derezî ve el-Ferganî'nin öğretisinin devamı olduğu görülmektedir.[119] Öyleyse Hamza'nın Derezî'den ayrıldığı noktanın siyasî olduğunu ve hâdiselerin imâmet mücadelesi çerçevesinde şekillendiğini söyleyebiliriz.

İslâm'ın şartlarını yeniden düzenlerken Hamza'nın hareket noktasını yine İsmâîlî fikirler oluşturmaktadır.[120] Ancak o birtakım detaylarda değişiklikler yapma yoluna gitmiştir. Daha önce de değindiğimiz gibi Hamza'nın öğretisinin arka planında tamamen İsmâîlî fikirlerin olduğunu söyleyebiliriz. Hamza'nın öğretisine göre, ruhlar ölümsüzdür ve beden yok olunca ruh yeni bir bedene girerek vücut bulur. Buna göre Hamza, Âdem zamanında Şatnil, Nûh zamanında Pisagor, İbrâhim zamanında Davut, Mûsâ zamanında Şuayb, Yûsuf zamanında Mesihi hakiki, Muhammed zamanında ise Selmân Farisî olarak dünyaya gelmiştir.[121] Hamza, Şatnil olarak geldiğinde insanlar Tevhîd'den uzaklaşınca, Allah yanlış peygamberler ve şeriatler göndermekle insanoğlunu cezalandırmıştır. Tanrı insanlara merhamet ederek Nûh b. Lamak'ı gönderdi. Nûh'tan sonra gelen her bir nâtık yani İbrâhim, Mûsâ, Îsâ ve Muhammed önceki dinleri iptal ettiler ve boş, hükümsüz bir din tesis ettiler. Son şeriat ise Muhammed b. İsmâil tarafından getirilmiştir ve bunların hepsi yanlış şeriatlerdir.[122] Dolayısıyla Hz. Muhammed'in getirdiği şeriat de yanlıştır. Bu sebeple Tanrı, onların zamanın da kendini göstermemiştir. Ancak diğer hudûd tabakaları kendilerini göstererek Tanrı'nın insan bedeni içinde ortaya çıkmasına zemin hazırlamışlardır. Hz. Muhammed hayata, Îsâ'nın şeriatına inanan biri olarak başlamış sonra mukasir ve en sonunda da nâtık olmuştur. Ancak o yanlış bir dinin yalancı kurucusu olarak alt derecelere çekilmiştir.

119 Krş., Hodgson, *Al-Darazî and Hamza*, 5-9.
120 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi*; ayrıca bkz., Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz*, 119.
121 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn*; ayrıca bkz., Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*, 123.
122 7. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Bedi't-Tevhîd li Da'veti'l-Hak*; 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*; 11. Risâle, *Kitâbun fîhî Hakâik*; 12. Risâle, *Siretü'l-Mustakîme*.

Hamza, yeri geldikçe Kur'an ve İncil'de geçen bazı ifadeleri kullanmıştır. Ancak önceki dinlerin hepsinin yanlış tarihî fenomenler olduğunu söyleyerek, kendi vahyini açıklamış ve önceki dinlerin hepsinin iptal edildiğini ileri sürmüştür. Hodgson, *Muhammed ve ehli, Dürzî inancında kozmik prensiplere tekabül etmemektedir. Onlar, Selmân ve Mikdâd'ın önderliği altında daha çok acınacak zavallı bir konuma düşürülmüştür*[123] diyerek Hz. Muhammed'in Dürzî inancı içindeki konumunu tasvir eder. Hamza bir risâlesinde Müslümanlara seslenerek, *Karanlık bir gecede, siyah bir yolda, kara bir karınca gibi dünyada yürüyen zahirdeki davanızı bırakın, işte bu politeizmdir*[124] diyerek tüm Müslümanları kendi davasına çağırır ve inançlarının bâtıl olduğunu belirtir.

Hamza, risâlelerinde daha çok kendine rakip olarak gördüğü kişi veya gruplara hücum etmektedir. İmâmet mücadelesinden dolayı Neştekin ed-Derezî'ye, kendi öğretisine karşı çıktıkları için resmi İsmâilî örgütünün başında bulunan Kâdı'l-Kudât İbn Ebî'l-Avvam'a, Dâi'd-Duât olan Hatkin'e[125] saldırmış ve belki de en sert tepkiyi Şîa içinden çıkan ve benzer inanışları aynı coğrafyalarda yaymaya çalışan Nusayrîlere göstermiştir.[126] Müslümanları tenzilin, Şiîleri te'vîlin temsilcileri olarak kabul eder ve bunları iğrenç ve tiksindirici olarak nitelendirdikten sonra kendi mezhebinden olanları ise muvahhid diye isimlendirir.[127]

Hamza nasıl ki Tanrı'yı soyut bir varlık olmaktan çıkarıp kişileştirerek insan formatına koymuşsa, kozmik rütbeler verilen ve hudûd olarak isimlendirilen yardımcılarını da insan formatında sunmuştur. Hamza, İsmâiliyyeden aldığı hudûd sisteminde bazı değişiklikler yapmıştır. Sâbık'ın üstüne akıl, nefs ve kelimeyi koymuştur. Böylece Sâbık, birinci dereceden dördüncü

123 Hodgson, *Al-Darazî and Hamza*, 16-17.
124 11. Risâle, *Kitâbun fîhî Hakâik*.
125 Dürzî Risâleleri ve diğer tarihi kaynaklarda "Haktîn" olarak geçerken, İmâdüddîn İdris "Aktekin" olarak isimlendirmektedir. İmâdüddîn İdris, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI/283. Krş., *Er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm*, 16; İbnü'l-Kalânisî, *Tarihu Dımaşk*, 57-58; el-Makrîzî, *İtti'âz*, II/46; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zahira*, IV/205.
126 15. Risâle, *er-Risâletü'l-Dâmiga fi'r-Redd alâ Fâsıki'n-Nusayrî*.
127 16. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm*; 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*.

dereceye düşürülmüştür. Bunlar takammüs ve tecellî nazariyeleriyle insan formatında bir çok isimler almışlardır. İsmâiliyye'deki feth, cedd ve hayal büyük hudûdlardan ayrılarak ikinci dereceden bir konuma getirilmiştir.[128] Ayrıca Hamza, algılanabilen fiziksel hudûd ile algılanamayan ruhsal hudûdları karşılaştırmak yanlıştır diyerek iki tip hudûddan bahseder. Bunlardan ruhsal hudûd, iyiliği temsil etmekte olup Sâbık, Tâlî, cedd, feth ve hayal bunlarla özdeştir. Fiziksel hudûdlar ise yanlış hudûdlar olup bunlar peygamber zamanında bizzat Muhammed'in kendisi, Ali, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dır. Hâkim döneminde ise Abdurrahim b. İlyas, Abbas b. Şuayb, Hatkin, Ca'fer ed-Darîr ve Ahmed b. Ebi'l-Avvam'dır.[129] Yani İsmâîlî davanın en önde gelen isimleridir. Hamza ve yardımcıları ise aslında ruhsal hudûdlar olup bu dünyada cisimleşen en yüce varlıklardır.[130]

Hamza'nın öğretisinden, Dürzî inanç esasları konusu anlatılırken geniş olarak bahsedilecektir. Çünkü Dürzî inanç sistemi Hamza'nın öğretisinin aynısıdır. Burada sadece temel özelliklerinden bahsetmekle yetindik. Yalnız şunu da belirtmek gerekir ki, Hamza risâlelerinde yakın akraba ilişkisi, homoseksüellik, hırsızlık, adam öldürme gibi fiilleri kesin olarak yasaklamış, bu fiilleri işlediklerini iddia ettiği Nusayrîlere şiddetle saldırmıştır. Buna rağmen Dürzîlere bu konularda iftiralar atılmıştır. Hamza'nın kadınlara özel bir önem vererek,[131] onlara dinî ve kanunî olarak tam bir eşitlik vermesi, evlenme ve boşanmada çiftlerin eşit haklara sahip olması, mal taksiminin eşit bir şekilde yapılması gibi hususlar,[132] o dönemde tepki görmüş olabilir. Dürzîlerde kadınlar perşembe akşamları yapılan dinî törenlere de katılabilirler ancak haremlik selamlık uygulaması esastır. Hamza'nın öğretisi ve Dürzîlerin yaşamının kesinlikle gayr-ı ahlakî davranışlardan uzak olduğunu söyleyebiliriz.

128 Bkz., Sacy, *Expose*, II/384.
129 16. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm*; 17. Risâle, *Risâletü't-Tenzîhi ilâ Cemâati'l-Muvahhidîn.*
130 Bkz., Bryer, *Druze Religion*, 244.
131 Dürzî Mezhebinde kadının yeri hakkında bkz., Afife Sab, "el-Mer'etü'd-Durziyye", *Vâkıu'd-Durûz*, ed. Arif Nekti, Beyrut 1962. s. 111-142.
132 25. Risâle, *Şartü'l-İmâm Sahibi'l-*Keşf; 28. Risâle, *er-Risâletü'l-Münfezetü ile'l-Kadî.*

Hamza'nın, ortaya koyduğu prensiplerle İsmâîlîlikten ayrılarak herhangi bir ibadetin ve ayinin zorunlu olmadığı bir doktrin[133] meydana getirdiği söylenebilir. Hamza, ortaya koyduğu bu doktrinde Hâkim'i dinî hiyerarşinin başında değil de, hiyerarşinin ötesinde tutarak, merkeze kendisini yerleştirmiş ve yeni mezhep Hamza'nın istediği şekilde ve onun anlayışına uygun olarak teşekkül etmiş ve yayılmıştır.

3. Hamza b. Ali'nin Dürzî Davetindeki Yardımcıları

a. İsmâil b. Muhammed b. Hamid et-Temimî

Ebû İbrâhim İsmâil b. Muhammed b. Hamid et-Temimî, Hamza'nın akrabası olup hudûd mertebesine erişmiştir. Dürzî inancına göre Hamza b. Ali'den sonra mezhebin en yetkili ikinci ismidir. Bu sebeple kozmik alemde Hamza, Küllî Akl'a nispet edilirken, et-Temimî Küllî Nefs olarak kabul edilir. Dürzî Risâlelerinde et-Temimî için Küllî Nefs, Zamanın İdris'i, Hermesü'l-Heramîs, gibi sıfatlar verilmiştir.[134] Dürzîlere göre Hâkim, davetini alenî hale getirmeden önce üç dâi seçmiş ve her biri yedi yıl görev yaparak insanları, gelecek olan belirli vaktin önünü açmak üzere hazırlamıştı. Bunlardan sonuncusu İsmâil b. Muhammed'dir.[135] O Hâkim'in ulûhiyyeti ilan edilirken davetin en başında bulunuyordu. Hamza imâmetini ilan edince o Hamza'dan sonra ikinci hudûd olan nefs sıfatını almıştır. et-Temimî'nin Dürzîlerin kutsal kitaplarını oluşturan risâlelerden beşinde imzası bulunmaktadır.[136]

et-Temimî hakkında tarih kitaplarında ise her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Hâkim'in 411/1021 yılında öldürülmesinden sonra, o da Hamza ile birlikte gaybete çekilmiştir. Abdullah Neccar, onun 427/1037 yılına kadar yaşadığını varsaymaktadır.[137]

133 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
134 32. Risâle, *Zikrü Marifeti'l-İmâm.*
135 32. Risâle, *Zikrü Marifeti'l-İmâm.* Ayrıca bkz., Makarem, *Druze Faith,* 15.
136 36. Risâle, *Kitab fîhi Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn;* 37. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'z-Zinâd;* 38. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'ş-Şum'a;* 39. Risâle, el-Mevsûmetü bi'r-Rüşd ve'l-Hidaye; 40. Risâle, *Şi'rü'n-Nefs.*
137 Neccar, *Mezhebü'd-Durûz,* 140.

Hamza b. Ali, hudûdları görevlendirirken onlar için *Mersûmü't-Taklîd* adı verilen bir tayin belgesi düzenlerdi. Hamza onun için hazırladığı belgede et-Temimî'yi diğer dâiler üzerine halife tayin ettiğini söyleyerek[138] onu örgütünün ikinci adamı yapmıştı. et-Temimî, Hamza ile diğer dâiler arasındaki baş elçi görevini de yapmaktaydı.

b. Ebû Abdillah Muhammed b. Vehb el-Kureşî

Ebû Abdillah Muhammed b. Vehb el-Kureşî hakkında tarih kaynaklarında her hangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Muhammed b. Vehb, Dürzîlerce üçüncü hudûd kabul edilen Kelime olup, Sefiru'l-Kudre, Fahru'l-Muvahhidîn, Beşîrü'l-Mü'minîn, İmadü'l-Müstecibîn, eş-Şeyhu'r-Razi gibi sıfatlarla anılır.[139]

Dürzîlere göre Muhammed b. Vehb, davetin gizlilik döneminde *gelecek olan belli vaktin önünü açmak üzere* seçilen üç davetçiden ikincisiydi ve o bu görevini yedi yıl ifa etmişti.[140] Davet ilan edildikten sonra ise *Taklîdu'r-Rızâ* isimli mersumla üçüncü hudûd olan Kelime mertebesine çıkarılmıştır. Hamza onun için şöyle demektedir; *Sana Mevlâmızın nuruyla baktım. Seninle ilgili haberler aldığında senin dereceni anladım. Seni bir dâî, me'zun, nakîb, mukâsir, müstecib ve muvahhidlere üstün yaptım. Mevlâmızla istişare et ve gerektiği gibi hizmet et.*[141] Muhammed b. Vehb, Dürzî kaynaklarca Hâkim'in baş görevlisi olarak kabul edilir. Buna göre Muvahhidlerden alınan ahitleri ve Dürzî dâilerle gizli yazışmaları Hamza, Muhammed b. Vehb'e verir, o da Hâkim'in onayına ve incelemesine sunardı. Daha sonra tekrar bunlar muhafaza edilsin diye Muhammed b. Vehb vasıtasıyla Hamza b. Ali'ye teslim edilirdi.[142]

Hâkim öldüğü veya gaybet ettiği zaman Muhammed b. Vehb'de Hamza ile birlikte ortadan kaybolmuştur. Bir daha da onun izine rastlanılmamıştır.

138 20. Risâle, *Nushatü Sicilli'l-Müctebâ.*
139 20. Risâle, *Nushatü Sicilli'l-Müctebâ;* Öz, Dürzîlik, X/43
140 21. Risâle, *Taklîdu'r-Rızâ.* Ayrıca bkz., Makarem, *Druze Faith,* 15.
141 21. Risâle, *Taklîdu'r-Rızâ.*
142 21. Risâle, *Taklîdu'r-Rızâ.* Ayrıca bkz. Makarem, *Druze Faith,* 23; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd,* II/238.

c. Ebû'l-Hayr Selâme b. Abdilvehhab es-Sâmirî

Ebû'l-Hayr Selâme b. Abdilvehhab es-Sâmirî hakkında da diğer hudûdlarda olduğu gibi tarih kaynaklarında her hangi bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Dürzî mezhebinin gizlilik döneminde Hâkim tarafından seçilen üç kişiden ilki olarak kabul edilir. Selâme b. Abdilvehhab'ın yedi yıl görev yapıp, Hâkim Biemrillâh'ın açık zuhuruna hazırlık yaptıktan sonra görevi Muhammed b. Vehb'e devrettiğine inanılmaktadır.[143]

Daha sonra Dürzî daveti ilan edilince dördüncü hudûd olarak kabul edilen Sâbık mertebesine çıkarılmıştır. Seleme b. Abdilvehhab'a es-Sâbık, el-Cenahü'l-Eymen, Nizamü'l-Müstecibîn, Azmü'l-Muvahhidîn gibi sıfatlar izafe edilmiştir. Es-Sâbıklık görevine getirildiğine dair bulunması gereken mersûm maalesef günümüze ulaşmamıştır.[144] Hamza b. Ali gaybete çekildiği zaman o da Hamza ile birlikte gaybet etmiş ve bir daha da kendisinden haber alınamamıştır.

d. Muktenâ Bahâeddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed es-Semmûkî ve Dürzî Mezhebinin Nihai Şeklini Alması

Dürzî mezhebince beşinci imâm olarak kabul edilen Muktenâ Bahâeddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed es-Semmûkî, Haleb'in Semmuk köyünde doğmuştur. Hamza ona yazdığı tayin mersûmunda[145] ona *Dayf* ve *el-Muktenâ* lakabını vermiştir. Hamza gaybet etmeden yetmiş üç gün önce 13 Şaban 411/2 Aralık 1020 tarihinde hareketin başına Muktenâ Bahâeddîn'i atamıştır.[146]

Muktenâ Bahâeddîn, Zâhir döneminde Dürzî davetinden olanlara karşı yapılan onca baskıya rağmen Fâtımî devletindeki görevine devam etmeyi başarmıştı. 418/1027 yılına kadar Halep ve Filistin bölgelerinde görev yapan Muktenâ Bahâeddîn'in *Dayf* lakabını Halep valiliği esnasında aldığı da rivayet edilmektedir.[147]

143 Bkz., Makarem, *Druze Faith*, 15; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, II/239.
144 Bkz., Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*, 141; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, II/239; Öz, *Dürzîlik*, X/43.
145 22. Risâle, *Nushatü Taklîdi'l-Muktenâ*.
146 Makarem, *Druze Faith*, 25; Bedevî, *Mezâhib*, 603.
147 el-Antâkî, *Târîh*, 215.

Muktenâ Bahâeddîn'in Hâkim'den sonra yedi yıl kadar devlet görevlerinde bulunabilmesi Hamza'nın oluşturduğu davet örgütünün sağlamlığını gösterir. Davetin başında bulunan kişi bile kendini yedi yıl gizleyebilmiştir.

Muktenâ Bahâeddîn 418/1027 yılından sonra gözlerden kaybolmuş ve gizliden gizliye davasının yayılma çalışmalarını sürdürmüştür. O, risâlelerini 418/1027 veya daha sonraki tarihlerde yazmıştır.[148] Dürzî davetinin şekillenmesinde ve yayılmasında Hamza b. Ali'den sonra en etkili isim şüphesiz Muktenâ Bahâeddîn'dir.[149] Dürzî inancında Muktenâ Bahâeddîn'in konumu ise, Tâlî mertebesinde olup ona el-Cenâhü'l-Eyser, Lisânü'l-Müminîn, Senedü'l-Muvahhidîn, Ma'denü'l-Ulûm, ed-Dayf gibi unvan veya sıfatlar verilmiştir.[150] Dürzî Risâlelerinde o daha çok *el-Muktenâ* olarak anılır.[151] Muktenâ, *ilahî mesajı devam ettirmek üzere imâm tarafından kazanılmış* [152] anlamına gelir. Dürzîlik ile ilgili çalışmalarda Muktenâ Bahâeddîn olarak tanınması bu sebepten dolayıdır.

Muktenâ Bahâeddîn, tarih kitaplarında Ali b. Ahmed ed-Dayf[153] olarak anılmaktadır. Hâkim döneminde de onun sarayda görevli bir komutan olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca son dönem Dürzî kaynaklarında Muktenâ Bahâeddîn'in Hamdânîlerden Halep'i aldığı ve oranın yöneticisi olduğu rivayet edilmektedir.[154] Muktenâ Bahâeddîn, 408/1017 yılında Abdurrahim b. İlyas Suriye'de Hâkim'e karşı isyan ettiği zaman onu tutuklamak için görevlendirilmişti. Ancak bunu duyan Abdurrahim b. İlyas daha önce kaçmıştı.[155] Reydan camiine yapılan baskında ise onun, Hamza'nın yanında bulunan on iki kişiden biri olduğu kabul edilir.[156]

148 İlk yazdığı Risâle h. 418 tarihli olup *Risâletü Taklîdi Lâhik* ismini taşımaktadır.
149 Krş., Bedevî, *Mezâhib*, 603.
150 Bedevî, *Mezâhib*, II/603; Öz, *Dürzîlik*, X/43.
151 22. Risâle, *Nushatü Taklîdi'l-Muktenâ*.
152 Bkz., Makarem, *Druze Faith*, 26.
153 el-Antâkî, *Târîh*, 215.
154 Makarem, *Druze Faith*, 26; krş., el-Antâkî, *Târîh*, 215.
155 26. Risâle, *er-Risâletü elletî Ursilet ilâ Veliyyi'l-Ahd Ahdi'l-Müslimîn Abdurrahîm b. İlyas*.
156 Makarem, *Druze Faith*, 27.

Hâkim'den sonra hilâfet makamına geçen Zâhir zamanında, Dürzî davetinden olanlara büyük bir baskı ve zulüm yapılmış, yedi yıl boyunca yeni davetin mensubu olan insanlardan kadın, erkek, çocuk demeden binlercesi öldürülmüştür.[157] Zâhir'in baskılarından dolayı hareketin gizliliği 417/1026 yılına kadar devam etmiştir. Dürzîlere göre bu tarihten sonra Hamza'nın emriyle davetin yayılma faaliyetine yeniden başlamıştır. Muktenâ Bahâeddîn, risâleler verdiği dâilerini çeşitli bölgelere göndermiş ve onlara daveti kabul edenlerden yazılı yemin almalarını emretmiştir. Bu ahitlerin hepsi Hamza'ya verilmek üzere Muktenâ Bahâeddîn'de toplanmıştır.[158]

Risâlelerden anlaşıldığına göre Muktenâ Bahâeddîn, İskenderiye şehrini kendine merkez olarak seçmişti. Burasını seçmesinde gözden uzak olması, deniz yolunun bulunması ve böylece davetçileriyle görüşme imkanının fazlalığı gibi sebeplerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Hamza'nın, Sukeyn'den bahsederken *Daha sonra o bizim olduğumuz İskenderiye'ye girmek istedi,* yine aynı risâlede *Ben şimdiye kadar deniz sahilindeydim. Bu gün Antakya'ya gideceğim*[159] şeklindeki ifadelerinden Antakya bölgesinin dağlık kesiminin o dönemde Dürzîler için sığınak olduğu anlaşılmaktadır.[160]

Muktenâ Bahâeddîn'in risâlelerinden anladığımıza göre onun çalışmaları sayesinde Benî Müferric b. el-Cerrah et-Tâi ailesinden iki emir Dürzîliğe icabet etmiştir. Risâlelerde bunların isimleri Zemmah ve Sabir olarak geçmektedir.[161] Muktenâ Bahâeddîn'in bir başka risâlesinden de, Ebû'l-Fevaris'i Cebel-i Lübnan'a davetçi olarak tayin ettiğini anlamaktayız.[162] Ayrıca Tenûhî kabilesi emirlerine gönderdiği risâlelerden, onların Tevhîd davasının sadık koruyucuları olduğundan bahsetmektedir ki ger-

157 Bu yapılan zulümler için bkz., 74. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi İzahi't-Tevhîd.*
158 Bkz., Makarem, *Druze Faith,* 28.
159 78. Risâle, *Risâletü Tevbîhi'l-Hâibi'l-Aciz Sukeyn.*
160 ed-Dubeysî, III/48.
161 48. Risâle, *Risâletü Taklîdi'l-Emîr Zi'l-Mehâmid;* 49. Risâle, *Risâletü Taklîdi Benî Cerrâh.*
162 50. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Cümeyhiriyye.*

çekten de Tenûhîler Dürzî toplumunun en büyük kabilelerinden birisi olmuştur.[163]

Muktenâ Bahâeddîn'in son risâleleri 434/1042 tarihlidir.[164] O, 411/1021 yılından 434/1042 yılına kadar geçen dönemde çeşitli bölgelere dâiler göndererek yeni mezhebin bu bölgelerde tanınmasını sağlamıştır. Muktenâ Bahâeddîn'in bu faaliyetlerinden ve risâlelerinden Dürzîliğin yayılışı bölümünde ayrıca bahsedilecektir. Bu risâlelerden Muktenâ Bahâeddîn'in çok bilgili ve kültürlü bir insan olduğu anlaşılmaktadır. Bizans imparatoru VIII. Konstantin'e[165] ve onun kızı Zoe ile eşi Michel Paploqonien'e[166] gönderdiği risâlelerde, onlarla Hıristiyan teolojisi hakkında tartışarak onları kendi mezhebine davet eder. De Sacy bu risâlelerden yola çıkarak Muktenâ Bahâeddîn'in Hıristiyan teolojisi hakkındaki bilgilerinin fazlalığına dikkat çekerek onun daha önce Hıristiyan olabileceğini iddia etmektedir.[167]

Muktenâ Bahâeddîn döneminde, mezhep içi çatışmalar da çoğalmıştı. Bunlardan en ciddi olanı Şam bölgesine dâi olarak görevlendirdiği[168] Sukeyn'in hareketiydi. Bu hareketi zorla da olsa bastırmayı başaran Muktenâ Bahâeddîn'in çok sayıda mezhep içi muhalefet hareketiyle karşılaştığı anlaşılmaktadır. Muktenâ Bahâeddîn'in 426/1035 tarihli bir risâlesinden[169] öğrendiğimize göre İbnü'l-Kürdî olarak bilinen bir kişi, el-Hâkim'in ruhunun kendisine hulûl ettiğini iddia etmiştir. Yine başka bir risâleden[170] Muhammed b. el-Berberiyye'nin, Hamza'dan sonra kendisinin imâm olduğunu iddia ettiğini öğrenmekteyiz. O dönemde, Muktenâ'dan sonra davetin ikinci adamı olan Lâhik[171] davete yeni anlayışlar sokmaya çalışınca Muktenâ Bahâeddîn tarafından görevden alınmıştır.[172]

163 Bkz., Nedîm Nâif Hamza, *Tenûhiyyûn*, Beyrut 1984.
164 110. Risâle, *Mukâtebetü'ş-Şeyh Ebi'l-Meâlî*; 109. Risâle, *er-Risâletü'l-Vâsıletü ile'l-Cebeli'l-Envar.*
165 53. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kustantiniyye.*
166 54. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Mesîhiyye.*
167 De Sacy, *Expose*, I/83.
168 Bkz., 46. Risâle, *Risâletü Taklîdi Sukeyn.*
169 64. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kâsiati Li'l-Fîravn ed-Dâî.*
170 76. Risâle, *Tevbîhu İbni'l-Berberiyye.*
171 45. Risâle, *Risâletü Taklidi Lâhik.*
172 45. Risâle, *Risâletü Taklidi Lâhik.*

Muktenâ Bahâeddîn bu tür hareketlerin diğer bölgelere yayılmasından korktuğu için çok sayıda uyarıcı risâleler yazdı.[173] Bu risâlelerde Dürzî davetten ayrılanları anlatıp, onların isimlerini de zikrederek, bu konuda nelere dikkat edilmesi gerektiği hususunda taraftarlarına uyarılarda bulunmuştur. Davetten ayrılanlar ise sert biçimde uyarılmıştır.[174] Muktenâ Bahâeddîn, dava içindeki ayrılıkçı güçlerle başa çıkamayacağını anlayınca 426/1034 yılında davanın tebliğine son verdi.[175] Bu durumu bir risâlesinde şöyle açıklamaktadır; *Ben zayıf bir kulum. Şeytanların galip gelmesiyle zamanın velisine (Hamza) kaçmak zorundayım ki ondan hak ehline zulüm edenlere karşı yardım alayım. Nasıl ki Emiha Yahudileri kaçtı ise ben de onlar gibi kaçıyorum.*[176] Bu ifadelerden hareketle, Hamza yaşıyordu da gizlenmiş miydi gibi bir soru akla gelmektedir. Yaşadığını kabul edersek Dürzî mezhebi tamamen Hamza b. Ali'nin iradesi doğrultusunda şekillenmiştir denilebilir. Ancak Hamza'nın bu dönemde ölmüş olma ihtimali daha yüksek gibi gözükmektedir. Çünkü bazı dâiler Hamza b. Ali'den sonra kendisinin imâm atandığı iddiasında bulunmuşlardır.[177]

Fâtımî halifesi Zâhir Lidînillâh'ın 427/1036 yılında ölümü[178] üzerine merkezî otoriteden doğan baskı azalmıştı. Daha sonra ortam da sakinleşince Muktenâ Bahâeddîn 429/1037 senesinde tekrar ortaya çıkarak daveti yeniden yaymaya başladı. Baskıların azaldığını kendisinin de belirtmesine rağmen[179] bu rahatla-

173 Bu risâleler şunlardır: 76. Risâle, *Tevbîhu İbni'l-Berberiyye;* 77. Risâle, *Risâletü Tevbîhi Lâhik,*; 78. Risâle,*Risâletü Tevbîhi'l-Hâibi'l-Aciz Sukeyn;* 79. Risâle, *Risâletü Tevbîhi İbni Ebî Husayye;* 81. Risâle, *Risâletü Tevbîhi Hasan b. Muallâ;* 82. Risâle, *Risâletü Tevbîhi'l-Hâibi Muhallâ;* 109. Risâle, *er-Risâletü'l-Vâsıletü ile'l-Cebeli'l-Envâr.*

174 79. Risâle, *Risâletü Tevbîhi İbni Ebî Husayye;* 80. Risâle, *Risâletü Tevbîhi Sehl;* 81. Risâle, *Risâletü Tevbîhi Hasan b. Muallâ;* 82. Risâle, *Risâletü Tevbîhi'l-Hâibi Muhallâ.*

175 Makarem, *Druze Faith,* 37; Robert Brenton Betts, "Druze", *The Oxfort Encyclopedia of the Modern Islamic World,* vol. I, New York 1995, 388.

176 66. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Temyîzi'l-Muvahhidîn.*

177 76. Risâle, *Tevbîhu İbni'l-Berberiyye.*

178 İbü'l-Cevzî, *Muntazam,* VIII/920; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel,* 67; el-Makrîzî, *İtti'âz,* II/184; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XII/124.

179 110. Risâle, *Mukâtebetü'ş-Şeyh Ebi'l-Meâlî.*

ma fazla sürmemiş yine dâilerin ferdi hareketleri ve Fâtımîlerin baskılarının yeniden artması üzerine[180] 434/1042 yılında davete son verdiğini ve Tevhîd inancının nihaî şeklini aldığını, yeni hükümlerin artık gelmeyeceğini belirterek gaybete girmiştir.[181] Gaybetinden önce de bazı mürtetlerin isimlerini verip taraftarlarına onlardan uzak durmaları tavsiyesinde bulunmuştur.[182]

Muktenâ Bahâeddîn'in gaybıyla birlikte Hamza, et-Temimî ve Muktenâ Bahâeddîn'in koyduğu hükümlerle Dürzî mezhebi nihaî şeklini almış oluyordu. Artık içtihat kapısı da kapandığı gibi mezhebe giriş ve çıkışlar da yasaklanmış, mezhep yer altına çekilmişti. Bu sebepledir ki bu tarihten itibaren yeni hükümler konmamış ancak Dürzî şeyhleri tarafından, Hamza, et-Temimî ve Muktenâ Bahâeddîn'in görüşleri anlatılarak şerh etme yoluna gidilmiştir.

e. Bazı Dâilerin Dürzî Davetinden Çıkması

Dürzî davetinin bazı sorunlarla ve parçalanmalarla karşılaşması beklenen bir olaydı. Çünkü yeni davete ismini verecek kadar etkili olan Neştekin ed-Derezî'nin münafık ilan edilip davetten çıkarılmasıyla ilk ayrılık tohumları ekilmiş oluyordu. Hamza b. Ali döneminde Neştekin ed-Derezî'nin münafık ilan edilip davetten çıkarılmasından sonra Muktenâ Bahâeddîn döneminde davetin liderliği için mücadeleler ön plana çıkmış ve bunun neticesinde davette ayrılıklar meydana gelmiştir.

Hamza'nın Muktenâ Bahâeddîn'i davetin liderliğine ataması kişisel beklenti içinde olan bazı dâileri gücendirmiştir. Mesela Muhammed b. el-Berberiyye, Hamza'dan sonra imâm olarak kendisinin atandığını iddia etmiştir. 420/1029 yılında Kuzey Mısır'ın Sabistas kasabasında ortaya çıkan el-Berberiyye'nin Berberîler üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Muktenâ Bahâeddîn, el-Berberiyye ile silahlı mücadele yapacak durumda

180 Son dönemdeki baskıların boyutlarını "107. Risâle, *Menşûru Nasr b. Futûh*" ve "109. Risâle, *er-Risâletü'l-Vâsiletü ile'l-Cebeli'l-Envâr*"adlı Risâlelerde bahsedilmektedir.

181 111. Risâle, *Menşûru'l-Gaybe*.

182 109. Risâle, *er-Risâletü'l-Vâsiletü ile'l-Cebeli'l-Envâr*.

değildi. Bu nedenle onu ve yandaşlarını ancak gönderdiği risâleler aracılığıyla uyarmakla yetinmiştir.[183] Neştekin ed-Derezî'den sonra en etkili ayrılık hareketi iki büyük davetçi olan Lâhik ve Sukeyn eliyle olmuştur. Her ikisi de Suriye bölgesinde görevde bulunmuş olup bölgenin en büyük dâileri olmuşlardı.[184] Muktenâ Bahâeddîn onları diğer dâilerden üstün tutmuş ve büyük yetkilerle donatmıştı.

Lâhik, Hamza döneminde Humeyd ve Asker adlı dâilerin vasıtasıyla Tevhîd davasına girmiş, daha sonra *Mezun* rütbesine ulaşarak hareketin en önde gelen liderlerinden olmuştur. Lâhik'in bazı davranışları Humeyd ve Asker tarafından Dürzî davetine ters düştüğü iddiasıyla görevinden azledilmesi için Muktenâ Bahâeddîn'e iletilmişti. Ancak o, Muktenâ Bahâeddîn ile görüşerek tekrar görevine iade edilmiştir. Muktenâ Bahâeddîn, ona *Taklid*[185] risâlesini göndererek, onun hareketteki konumunu yükseltmiş Humeyd ve Asker ise davadan azledilmişti. Buna karşılık Lâhik ise Muktenâ Bahâeddîn tarafından daima övülmüştü.[186] Ancak Humeyd ve Asker'in haklı olduğu sonradan anlaşılmıştı. Bu arada Lâhik, konumunu sağlamlaştırınca davanın risâleleriyle oynamaya başlayıp daveti kendi anlayışına göre yeniden yorumlamaya başlamıştı. Bazı mucizelerin kendi elinden gerçekleştiğini, Hamza b. Ali ile temasta olduğunu, Muhammed b. Vehb el-Kureşî ile görüştüğünü iddia etmişti.[187] Fakat Lâhik'in aktivitesi Muktenâ Bahâeddîn'in onu azarlayıp görevden almasıyla son bulmuştu.[188]

Suriye'de daveti yaymakla görevli olan Sukeyn'in muhalefetini ortadan kaldırmak gerçekten güç olmuştu. Sukeyn, Hamza b. Ali döneminde Kahire'ye gelerek ona intisap etmiş daha sonra Vadi't-Teym'de bulunan Tennure Köyünü kendine merkez seçmişti. Başlangıçtaki samimi ve özenli çalışması onun bölgedeki

183 76. Risâle, *Tevbîhu İbni'l-Berberiyye*; krş., Makarem, *Druze Faith*, 30; Ebû Sâlih- Makarem, *Târîhu'l Muvahhidîn ed-Durûz*, 69-70.
184 45. Risâle, *Risâletü Taklîdi Lâhik*; 46. Risâle, *Risâletü Taklîdi Sukeyn*.
185 45. Risâle, *Risâletü Taklîdi Lâhik*.
186 50. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Cümeyhiriyye*.
187 77. Risâle, *Risâletü Tevbîhi Lâhik*.
188 77. Risâle, *Risâletü Tevbîhi Lâhik*; Makarem, *Druze Faith*, 30-32.

popülaritesini arttırmıştı.[189] Muktenâ Bahâeddîn bunun üzerine 408/1027 yılında ona *Risâletü Taklîdi Sukeyn*[190] risâlesini göndererek onun davet içindeki konumunu yükseltmişti. Hatta Cebel-i Lübnan emiri Ebû'l-Fevaris'e haber göndererek dinî uygulamalarda Sukeyn'e sormadan, onun görüşünü almadan hiç bir şey yapmamasını tavsiye etmişti.[191] Böylece Sukeyn hareket içerisinde Muktenâ Bahâeddîn ve Lâhik'ten sonra üçüncü adam konumuna yükselmişti.

Davet içinde hızla yükselen Sukeyn, ne var ki yedi yıl sonra davanın haram kıldığı bazı yasakları helal kıldı ve hareketin esas temelleriyle oynama cüretini gösterdi. Hatta kendisini *Kâimü'z-Zamân* ilan ederek, Muktenâ Bahâeddîn ve diğer hudûdlardan üstün olduğunu iddia etti. Bu düşüncelerini de Muktenâ Bahâeddîn tasvip ediyormuş gibi göstermeye çalışınca, Muktenâ Bahâeddîn gönderdiği risâlelerle önce Dürzîleri ona karşı uyardı.[192] Sukeyn'in faaliyetleri Dürzî daveti için tehlike oluşturmaya başlayınca Muktenâ Bahâeddîn, dâi Ebû Yekzan Ammar vasıtasıyla bir risâle göndererek Sukeyn ve taraftarlarını da sert biçimde uyardı. Bu risâlesine *Ey rezil azınlık topluluğu! Doğru yolu bulduktan sonra sizi delâlete sürükleyen nedir? Sizi hak yoldan ayıran yalan söylemiştir*[193] ifadeleriyle başlayarak çok sert bir üslup takındığı görülmektedir. Daha sonra ise risâlesine *Sukeyn'in size getirdiği sözde hikmetli sözlerin hepsi yalan ve tahrif edilmiştir. Bununla sizin kalbinize şüphe koymuştur*[194] şeklinde devam etmiştir. Dâi Ammar getirdiği bu risâleyi okuyunca Sukeyn'in taraftarları mektubun içeriğine çok kızmış ve onu linç etmeye kalkışmışlardı. Buradan canını zor kurtaran Ammar, köyün çıkışında yine bir grup Sukeyn taraftarınca öldürülmüş ve

189 Makarem, *Druze Faith*, 31.
190 Bu üçüncü ciltteki risâlelerdendir.
191 48. Risâle, *Risâletü Taklîdi'l-Emîr Zi'l-Mehâmid.*
192 Sukeyn'in iddiaları ve Muktenâ Bahâeddîn'in uyarıları için bkz., 64. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kâsiati Li'l-Fîravn ed-Dâî;* 66. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Temyîzi'l-Muvahhidîn;* 78. Risâle, *Risâletü Tevbîhi'l-Hâibi'l-Aciz Sukeyn;* 79. Risâle, *Risâletü Tevbîhi İbni Ebî Husayye.*
193 64. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kâsiati Li'l-Fîravn ed-Dâî.*
194 64. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kâsiati Li'l-Fîravn ed-Dâî.*

cesedi taşlarla kapatılmıştır.[195] Muktenâ Bahâeddîn bu hadiseyi duyunca çok üzülmüştü.

Vadi't-Teym, Dürzî davetinin merkezi konumuna geldiği için Muktenâ Bahâeddîn bu bölgenin halkını kendi tarafına çekmeyi çok istiyordu. Bu amacını gerçekleştirebilmek maksadıyla bir kadın elçi göndermeyi düşündü. Sarah adındaki bir kadının başkanlığında bir grup dâiyi Vadi't-Teym'e gönderdi. Bu grup içinde Muktenâ Bahâeddîn'in erkek kardeşi de bulunuyordu.[196] Makarem, Muktenâ Bahâeddîn'in erkek kardeşinin Sarah'ın babası olabileceğini iddia etmektedir. Sarah ve yanındaki dâiler Vadi't-Teym'e ulaşıp bir çok insanın Dürzî öğretileri benimsemesini sağladıktan sonra geri dönmüştür.[197] Risâlelerde Sukeyn'in akıbeti hakkında her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Kesir 434/1043 olaylarını anlatırken Sukeyn'le ilgili olarak aktardığı bir rivayetinde; *Bu yılın recep ayında Sukeyn adında bir şahıs Mısır'da isyan etti. Mısır halifesi Hâkim'e benziyordu. Kendisinin Hâkim olduğunu ve öldükten sonra geri döndüğünü iddia ediyordu. Hâkim'in geri döndüğüne inananların bir kısmı ona tâbi oldular* dedikten sonra, Sukeyn ve adamlarının halifenin sarayına girdiklerini büyük bir çatışma sonunda ise yakalanıp öldürüldüğü belirtmektedir.[198] Bu rivayet şayet doğru kabul edilirse dikkat çeken durum, saraydaki askerlere *O Hâkim'dir* dediklerinde askerlerin önce korkup çatışmaya girmede tereddüt göstermeleridir. Gaybından yirmi yıl sonra bile Hâkim'in askerler üstündeki etkisi dikkat çekici olduğu gibi Hâkim'in ölmediği, saklandığı söylentilerinin o dönemde dahi etkili olduğu kabul edilebilir.

Muktenâ Bahâeddîn döneminde vuku bulan mezhep içi hareketler yukarıda anlattığımız olaylarla sınırlı değildir. Muktenâ

195 66. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Temyîzi'l-Muvahhidîn*; 78. Risâle, *Risâletü Tevbîhi'l-Hâibi'l-Aciz Sukeyn*. Krş., Makarem, *Druze Faith*, 32; Ebû Sâlih-Makarem, *Târîhu'l Muvahhidîn ed-Durûz*, 71.

196 52. Risâle, *el-Mevsûme bi Risâleti'l-Vadî*.

197 Makarem, *Druze Faith*, 34; Ebû Sâlih- Makarem, *Târîhu'l Muvahhidîn ed-Durûz*, 71.

198 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX/391.

Bahâeddîn'in risâlelerinden anladığımıza göre İbnü'l-Kürdî adında biri Hâkim'in ruhunun kendisine hulûl ettiğini iddia etmiştir.[199] Yine Muhallî ismindeki bir dâi cinsel özgürlüğü savunduğu için azledilmiştir.[200] Ayrıca Muktenâ Bahâeddîn, İbn Ebî Hüseyye'yi,[201] Sehl'i,[202] Hasan b. Ma'la'yı[203] azarlayıcı risâleler yazmıştır. Yine bir risâlesinde Mus'ab adındaki dâinin kendi öğretisine ters düşen fikirlerini çürütmeye çalıştığı[204] gibi başka bir risâlesinde ise Abdullah b. Leys'in ortaya attığı iddialarından dolayı mürtet olduğunu ifade etmiştir.[205] Muktenâ Bahâeddîn, dâiler arasındaki kontrolü elinden kaçıracağına kanaat getirdiği ve açık davetin artık Dürzî harekete zarar verdiğine inandığı için mezhebe giriş ve çıkışları yasaklayarak hareketi yer altına çekmiş ve kendisi de gizlenmiştir.

C. İLK DÜRZÎ FAALİYETLER

Dürzî davetinin yayılma süreci büyük oranda Hamza b. Ali ve Muktenâ Bahâeddîn döneminde gerçekleşmiştir. Muktenâ Bahâeddîn Dürzî davetine giriş ve çıkışları kapatıp, mezhebi yer altına çekerek gaybet etmiş dolayısıyla mezhebin yayılma ve tebliğ süreci de kapanmıştır. Sonraki dönemde Dürzîliğin yayılması ve tebliği söz konusu olmayıp Dürzîliği kabul eden aile veya toplulukların sadece güçleri söz konusudur. Günümüze gelinceye kadar Dürzî davetin etkinliği, bu ailelerin bulundukları bölgelerdeki siyasî güç ve konumlarına paralel olarak ön plana çıkmış veya diğer hakim güçlerin gölgesinde kalarak varlıklarını sürdürmüştür.

İlk dönemde Kuzey Afrika, Mısır, Yemen, Ahsa gibi bölgelerde Dürzîlerin olduğunu Dürzî Risâlelerinden anlamaktayız. Ancak sonraki dönemlerde bu bölgelerde Dürzîlerin izine rastlanıl-

199 64. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kâsiati Li'l-Firavn ed-Dâî.*
200 82. Risâle, *Risâletü Tevbîhi'l-Hâibi Muhallâ.*
201 79. Risâle, *Risâletü Tevbîhi İbni Ebî Husayye.*
202 80. Risâle, *Risâletü Tevbîhi Sehl.*
203 81. Risâle, *Risâletü Tevbîhi Hasan b. Muallâ.*
204 80. Risâle, *Risâletü Tevbîhi Sehl.*
205 61. Risâle, *Risâletü'l-Hint.*

mamaktadır. Bunların bir kısmının Bilâdü'ş-Şam olarak isimlendirilen Suriye, Filistin, Lübnan, Ürdün bölgelerinin daha ziyade yüksek dağlık kesimlerine göç ederek buraları kendilerine mesken tuttukları, bir kısmının ise bu bölgelerdeki şeyh, veya dâilerle irtibat kuramayarak zamanla Dürzî kimliklerini kaybettikleri anlaşılmaktadır.

Dürzî davetinin teşekkül sürecini ve tarihî seyrini göz önünde bulundurduğumuz zaman 434/1042 yılından yani Muktenâ Bahâeddîn'in gaybetinden sonra Dürzîliğin yayılmasından söz etmek pek mümkün değildir. Mezhebin oluşumunu en erken 408/1017 tarihine götürebildiğimize göre ancak çeyrek asırlık bir zaman dilimindeki yayılma süreci söz konusu olmaktadır. Bu dönem ise Dürzîliğin tarihsel süreci açısından karanlık bir dönem olup tarih kaynaklarında konumuzla ilgili malûmat yok denecek kadar azdır. Tarihî kaynaklardaki bilgilerin yetersizliğinden dolayı biz bu bölümde daha ziyade Dürzî Risâlelerinden yola çıkarak, Dürzî fikirleri benimseyen kişi veya toplulukların hangi bölgelerde olduğunu, bu bölgelerdeki dâilerin kimler olduğunu ve onların faaliyetleri ile Dürzîliğin yayılması için gösterilen çabalardan hareketle yayılma sürecini belirtmeye çalışacağız.

Dürzî mezhebinin temelleri el-Fergânî ve Neştekin ed-Derezî'nin faaliyetleriyle Mısır'da atılmıştı. Ortaya konulan bu yeni davet, Hamza ile birlikte örgütlenme çabası içerisine girmiş ve bu çerçevede yeni davetin öğretisi de sistematik olarak ortaya konulmaya çalışılmıştı. Mezhep, Hamza'nın Reydan camiindeki faaliyetleri yoluyla gizlice yürütülmeye çalışılıyordu. Hamza zamanında özellikle Suriye ve Lübnan taraflarında yoğun bir propaganda faaliyeti yürütüldüğünü Dürzî kaynakların yanı sıra tarih kaynakları da doğrulamaktadır.[206] Hatta el-Antâkî sayı bile vererek o dönemde Hamza'nın altmış bin kadar davet mensubundan ahit aldığını bildirir.[207] Ancak Hâkim'in ölümü veya gaybından sonra yeni Fâtımî halifesi Zâhir Lidînillâh, Dürzîleri takibe alarak Mısır'da faaliyet göstermelerine imkan tanımamış-

206 el-Antâkî, *Târîh*, 223; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 52.
207 el-Antâkî, *Târîh*, 224.

tır. Hâkim'den hemen sonra Hamza b. Ali'nin de gaybet etmesi üzerine yeni davetin başına geçen Muktenâ Bahâeddîn yoğun bir çalışma içerisine girerek mezhebin yayılmasının yanı sıra mezhep mensuplarının birliğinin korunması için de büyük çaba sarf etmiştir.

Hamza b. Ali'nin risâlelerinden Mısır'daki ilk Dürzî merkezlerinin Ensana ve Kudye şehirleri olduğunu anlamaktayız. Hamza, bir risâlesine *Ey Ensana Muvahhidleri! Mevlâ sizin sayınızı çoğaltsın ve amellerinizi kabul etsin*[208] diye başlamakta, bir başka risâlesine ise *Ey Kudye şehri halkı! Mevlâ'nın selamı üzerinize olsun*[209] şeklinde başlayarak bölge halkına iltifatlarda bulunmaktadır. Bu risâlelere dayanarak Hamza b. Ali'nin Mısır'da Ensana ve Kudye şehirlerini merkez seçtiğini söyleyebiliriz. Hamza'dan sonra Muktenâ Bahâeddîn de bu iki şehre büyük önem vermiş ve dâî olarak da Ebû Ketâib'i bölgeye göndermişti.[210] Ancak Ebû Ketâib muhtemelen Fâtımî hilâfetinin baskıları neticesinde tutunamamış ve yine Muktenâ Bahâeddîn'in emri ile bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır.[211]

Hamza b. Ali'den sonra Dürzî davetinin liderliğine gelen Muktenâ Bahâeddîn için Kahire'de davetin yayılması ve yeni çalışmaların yapılması kolay değildi. Zâhir ile birlikte davet mensuplarının üzerine gidilmiş ve onlardan bir çoğu öldürülmüştü. Ayrıca Zâhir'in Mısır'da çok sayıda casusu bulunmaktaydı. Bunun üzerine Muktenâ Bahâeddîn Bâtınî mezheplerin uyguladığı metotları kullanıp risâlelerin çoğunda işaretler ve rumuzlar kullanma yolunu tercih etmiştir. Bu risâleler muhaliflerin eline geçse bile onların bu risâleleri anlamaları çok zordu. Bu sebeple bölgedeki çalışmaların içeriğinin veya dâilerin kimler olduğunun tespit edilmesi çok zor gözükmektedir. Muktenâ Bahâeddîn bir risâlesinde *buradaki bilgileri tanıdıklarına anlatmalarını, eğer onun sırrını koruyamaz ise hayatlarının tehlikede olacağını*[212] be-

208 24. Risâle, *Risâletü'l-Ensanâ.*
209 23. Risâle, *Mukatebetün ilâ Ehli'l-Küdyeti'l-Beydâ.*
210 47. Risâle, *Risâletü Taklîdi'ş-Şeyh Ebi'l-Ketâib.*
211 89. Risâle, *Mükâtebetü'ş-Şeyh Ebî'l-Ketâib.*
212 42. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Tenbîh ve't-Te'nîb ve't-Tevbîh ve't-Tevkîf.*

lirterek sıkı bir takip içinde olduklarını ifade etmektedir. Daha öncede belirttiğimiz gibi Kahire'deki bütün zorluklara rağmen Muktenâ Bahâeddîn davetin bölgede yayılması için Şeyh Ebû Ketaîb'i görevlendirmiş ve ona *Taklîd*[213] risâlesini göndererek davanın bazı sırlarını açıklayarak nasıl bir yol takip etmesi gerektiğini bildirmiş ancak netice alamamıştı. Yine bu bölgede faaliyet gösterdiği anlaşılan dâî Eyyüb b. Ali[214] halife tarafından takip edilince daha güvenilir bir bölgeye geçmek zorunda kalmıştı. Zâhir'in baskıları neticesinde Mısır'daki Dürzîlerin ya mezheplerini terk etmek veya Bilâdü'ş-Şam'a göç etmek zorunda kaldıkları anlaşılmaktadır.

429/1037 yılında Selçukluların Irak, Suriye bölgesine gelmeleriyle birlikte bölgedeki Bizans ve Fâtımîlerin güçleri zayıflamıştı. Daha sonra ise Haçlıların Filistin'e kadar gelmesiyle Fâtımîler Bilâdü'ş-Şam'dan tamamen çıkartılmış oldu. Bilahare bölgenin Haçlılardan temizlenmesiyle zaten sadece bu bölgede tutunabilen Dürzîler, bölgeye hakim olmaya başlamıştı. Vadi't-Teym, Şam bölgesinin en önemli merkezlerinden birisi olup Dürzî fikirlerin ilk yayıldığı bölge olarak kabul edilmektedir.[215] Yalnız buradaki faaliyetlerle Neştekin ed-Derezî'nin faaliyetleri özdeş kabul edilir ki oldukça tartışmalı olan bu konulara[216] daha önce değinmiş bulunmaktayız. Dürzîliğin yayılması ve tarihi süreci iç içe girdiği için konunun ancak Muktenâ Bahâeddîn dönemindeki risâlelerden ve çalışmalardan yola çıkılarak aydınlatılabileceği kanaatini taşımaktayız. Bu bölgede, Dürzî faaliyetleri ile ilgili olarak Muktenâ Bahâeddîn'in davanın başına geçmesine kadar olan zaman dilimi oldukça kapalı olup pek fazla malûmat bulunmamaktadır. Muktenâ Bahâeddîn ile birlikte yazılan risâlelerden davaya icabet edenlerin ve bölgedeki dâilerin kimler olduğunu öğrenebilmekteyiz. Bilâdü'ş-Şam, Dürzî hareketin ortaya çıkmasından itibaren Dürzîlerin en yoğun olarak yaşadığı bölge olma özelliğini taşımaktadır. Muktenâ Bahâeddîn bir risâlesin-

213 47. Risâle, *Risâletü Taklîdi'ş-Şeyh Ebi'l-Ketâib.*
214 80. Risâle, *Risâletü Tevbîhi Sehl.*
215 İbnü'l-Cevzî, XI, v. 87a; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, IV/184.
216 Bkz., Hodgson, *Al-Darazî and Hamza*, 5-9.

de, kendi döneminde Dürzîlerin yoğun olduğu bölgeleri şöyle sıralamaktadır; *Tevhîd davetinin yayıldığı ve içine aldığı Tahir Dağı ve onun etrafında bulunan Antakya, Cezeri'l-Vakra ehli, Cend, Azaz, Halep, Babales, Ruketeyn, Habur, Cevz ve Zeheb Nehirlerine yakın ve uzak olan bunu duyan herkese.*[217] Bu risâleden de anlaşıldığı gibi Dürzî daveti o dönemde neredeyse tüm Suriye ve Lübnan'ı içine alan geniş bir alana yayılmıştı. Muktenâ Bahâeddîn, Lâhik ve Sukeyn ismindeki dâileri Şam'a yakın bölgelerde görevlendirmişti. Muktenâ Bahâeddîn Lâhik için *Senin bu davanın başkanı olman için izin verdim... Bu misak verildiği günden sonra ondan sorumlu olursun. Kendine takva sahibi ve güvendiğin kişilerden üç kişi seç ve onları büyük şehirlere gönder*[218] demektedir. Bir başka risâlede ise Sukeyn'in sorumlu olduğu bölgelerin sınırları belirtilmektedir. Muktenâ *Seni Tevhîd davası için Şam bölgesine yetkili olarak tayin ettim,*[219] dedikten sonra Sukeyn'in Ürdün ve Suriye'nin orta kesimlerinde görevli olduğunu belirtmekte ve görev alanı içinde kalan beldelerin isimlerini saymaktadır. Ayrıca Sukeyn'e on bir davetçi seçmesini ve kendinden aldığı emir ve nasihatları onlara naklederek yapacakları görevleri bildirmesini emretmektedir.[220]

Filistin bölgesinde ise Dürzî davetinin yayılması Hamza b. Ali zamanında başladığı anlaşılmaktadır. Bahâeddîn'in bir risâlesinden anladığımıza göre bu bölgenin baş dâiliğini Ebû İshak el-Ladî yapmaktaydı.[221] Muktenâ Bahâeddîn döneminde Filistin bölgesinde hüküm süren Hasan b. Müferric'in kardeşi veya yakını Zemmah ve Câbir'in bölgedeki dâilerden olduğunu yine Muktenâ Bahâeddîn'in risâlelerinden öğrenmekteyiz. O bir risâlesinde şöyle demektedir; *Arapların reisleri büyük bir rütbeye, makam ve nesebe sahiptirler ki kastettiğim Hasan b. Müferric, aşireti ve Tevhîd davasının emanetçisi olan Zemmah ve Cabir'dir.*[222] Bu risâle-

217 57. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Hakâik ve'l-İnzâr ve't-Te'dîb li Cemîi'l-Halâik.*
218 45. Risâle, *Risâletü Taklîdi Lâhik.*
219 46. Risâle, *Risâletü Taklîdi Sukeyn.*
220 Aynı Risâle.
221 61. Risâle, *Risâletü'l-Hind.*
222 59. Risâle, *Risâletü'l-Arab.*

den anlaşıldığına göre lider konumundaki Müferric, Dürzî mezhebine girmemiş ancak yakınlarından iki kişi Muktenâ Bahâeddîn'in dâileri olmuşlardır. Bu durum başka bir risâlede geçen *Güvendiğim ve dinine bağlı olan iki kişiye; bunlar Câbir ve Zemmah'tır. ... Sizler Tevhîd davasının bayrağını yükseltmek için uğraşıyorsunuz,*[223] ifadeleriyle de doğrulanmaktadır. Böylece onlara iltifat ederek onların bölgelerinden sorumlu dâiler olduklarını da belirtmiştir. Risâlelerde herhangi bir kayıt bulunmamasına rağmen Dürzî inancında dördüncü hudûd olarak kabul edilen Muhammed b. Vehb el-Kureşî'nin kabrinin Asfiya adlı köyde bulunması, onun da bu bölgede faaliyet gösterdiğinin delili olabilir. Bu kabrin bulunduğu yer Dürzîler tarafından kutsal kabul edilip günümüzde de Dürzîlerce ziyaret edilmektedir.

Dürzîliğin ilk dönemde yayıldığı bölgelerin başında Lübnan gelmektedir. Siyasî olarak da Dürzîler Lübnan tarihine damgalarını vurmuşlardır diyebiliriz. Ancak diğer bölgelerde söz konusu olduğu gibi, tarihî kaynaklarda ve Dürzî Risâlelerinde Dürzîlerin bu bölgedeki faaliyetleri hakkında da pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Muktenâ Bahâeddîn'in Zi'l-Mehâmid lakabı verdiği Ebû'l-Fevaris'in bölgede görevlendirildiği ve onun el-Me'cûr, Aynar, Feleccin, el-Cemhûr, Aynu's-Sufer, el-Bire gibi Lübnan'ın dağlık kesimlerinde aktif olarak Dürzî davetini yaymaya çalıştığı anlaşılmaktadır.[224] Ebû'l-Fevaris, imâmet öğretisi hakkındaki eseriyle de meşhurdur.[225] Yine Lübnan bölgesinde Mitad b. Yûsuf adlı dâinin de görevli olduğunu aynı risâleden anlayabilmekteyiz.[226]

Muktenâ Bahâeddîn'in Lübnan'daki Tenûh kabilesi emirlerine gönderdiği risâlelerden, Hamza döneminde bu kabileden bazılarının Dürzî davetini kabul ettiği anlaşılmaktadır.[227] Muktenâ Bahâeddîn bir risâlesinde Tenûhîlere seslenirken *Dedelerinizin*

223 49. Risâle, *Risâletü Taklîdi Benî Cerrâh.*
224 Bkz., 48. Risâle, *Risâletü Taklîdi'l-Emîr Zi'l-Mehâmid.*
225 Ebû'l-Fevaris, Ahmed b. Yakub, *er-Risâle fi'l-İmâme*, yay. Sami M. Makarem, New York 1977.
226 48. Risâle, *Risâletü Taklîdi'l-Emîr Zi'l-Mehâmid.*
227 Krş., Makarem, *Druze Faith*, 16.

varisleri olun. Tevhîd davası etrafında birleşin, muhalif ve mürtedlere karşı bir tek el gibi olun,[228] derken önceki inanışlarına sahip çıkmaya ve onları o dönemde ortaya çıkan mezhep içi muhalif hareketlere katılmamaya davet etmektedir. Aynı risâleye başlarken *el-Tenûh'un başkanlarına... Tevhîd davasının sadık davetçilerine ve sizinle birlikte olan temiz Muvahhidlere...* diye başlayarak da onlara duyduğu güveni ifade etmektedir.

Muktenâ Bahâeddîn'in, Muhammed İbnü'l-Berberiyye'ye gönderdiği risâleden[229] Dürzî davetinin Kuzey Afrika'da az da olsa Berberîler tarafından benimsendiği neticesi çıkarılabilir. Çünkü bu risâleye göre Hamza'dan sonra İbnü'l-Berberiyye kendisinin imâm olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla onun böyle bir iddiada bulunabilmesi için, burada Dürzî davetini benimseyen bir topluluğun varlığının söz konusu olması gerekmektedir. Ancak daha sonraki dönemlerde bu bölgede Dürzîlerin izine rastlanılmamaktadır. Buradaki Dürzîlerin bir kısmının din değiştirmesi, bir kısmının da başka bölgelere göç etmesiyle Kuzey Afrika'daki Dürzî topluluk zamanla eriyip gitmiştir.

Muktenâ Bahâeddîn'in, İran ve Irak bölgelerine de risâle gönderdiği bilinmektedir.[230] Gönderdiği bu risâlede onları tehdit etmekte ve kötü bir akıbetin kendilerini beklediğini belirtmektedir. Gerek her hangi bir dâi isminden bahsetmemesi ve gerekse risâlede takındığı sert tavırdan dolayı Irak ve İran taraflarında Dürzî davetine teveccüh gösterilmediği anlaşılmaktadır.

Dürzî dâilerin Yemen'de de aktif bir faaliyet gösterdiklerini söyleyebiliriz. Yemen, İsmâîlîlerin yoğun olduğu bölgelerden biri olduğu için burada daveti tebliğ etmek ve insanları ikna etmek daha kolay olmuş olabilir. Bu sebeple Muktenâ Bahâeddîn *el-Mevsûme bi Risâleti'l-Yemen ve Hidayeti'n-Nufûsi't-Tâhirât* adlı risâlesini onlara göndererek onları yeni mezhebe davet etmiştir. Yine bu risâlesinden anladığımıza göre bölgeden sorumlu dâi Şeyh Ebû'l-Feth Mansûr el-Hatîb'dir.[231]

228 50. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Cümeyhiriyye.*
229 76. Risâle, *Tevbîhu İbni'l-Berberiyye.*
230 56. Risâle, *el-Mevsûme bi Risâle el-İkâz ve'l-Beşârât.*
231 60. Risâle, *el-Mevsûme bi Risâleti'l-Yemen ve Hidayeti'n-Nufûsi't-Tâhirât.*

Dürzî davetinin oluşum döneminde Ahsa'da ise Karmatîler bulunmaktaydı. Hâkim döneminde bölgenin emiri tarafından Hâkim Biemrillâh'a gönderilen mektup ve Hâkim'in ona gönderdiği cevap Dürzî Risâleleri içinde yer almaktadır.[232] Hâkim bu risâlede Karmatîlere lanetler okuyarak onların inançlarının sapıklığını dile getirmektedir. Bu risâlede dikkat çeken durum Dürzî öğretisi ile ilgili her hangi bir ibare veya bilginin bulunmamasıdır. Muktenâ Bahâeddîn döneminde ise Ahsa'ya Ebû'l-Fazl el-İmran, Ebû İshak el-Muallâ, Ebû'l-Feth el-Fecr, Ebû'l-Fazl et-Tahir, Ebû Abbas adlı dâilerin Dürzî davetini tebliğ etmekle görevli olarak buralara gittiklerini biliyoruz.[233] Muktenâ Bahâeddîn, Hâkim'in aksine bölge halkını överek Tevhîd davasını nasıl kabul ettiklerini anlatmaktadır. Ancak yine de Muktenâ Bahâeddîn'in bu bölgede arzuladığı başarıyı elde ettiğini söyleyemeyiz. Çünkü Dürzî anlayış bu bölgede sağlam bir zemine oturtulamadığı için Dürzîler Suriye ve Lübnan taraflarına göç etmek zorunda kalmış ve dolayısıyla Dürzî fikirler de zamanla bölgeden silinerek yok olmuştur.

Muktenâ Bahâeddîn döneminde Dürzîliğin Bizans topraklarına taşınmasına çalışıldığına şahit olmaktayız. Muktenâ Bahâeddîn imparator VIII. Konstantin ve kilise görevlilerine 419/1029 yılında beş kişilik bir heyet göndermiştir.[234] Bu heyet, Muktenâ Bahâeddîn'in yazdığı *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kustantiniyye*[235] adlı risâleyi onlara tebliğ etmişti. Bu risâlede Dürzîliğin, Mesihî temelleri de içerdiği belirtilerek bu nedenle onlardan zaman geçirmeden bu davete icabet etmeleri istenmektedir. İncilden delilier getirilerek Hamza b. Ali'nin *Beklenen Mesih* olduğu delillendirilmeye çalışılmıştır.[236] Muktenâ Bahâeddîn gönderdiği bu ilk risâlede kendi öğretileri ile Hıristiyanlık arasında dinî bir tartışma yapmış gibidir. Muktenâ Bahâeddîn, İncil'deki ibareleri kendi anlayışına göre te'vîl ederek, Dürzîliğin esaslarının, Mesih'in getirdiği esaslarla aynı olduğunu ve arada bir fark

232 4. Risâle, *Nusha mâ Ketebehü el-Karmati ile'l-Hâkim Biemrillâh.*
233 68. Risâle, *el-Mevsûme bi Risâleti's-Sifr ilâ's-Sâde.*
234 Asravî, *Mezhebü't-Tevhîd*, 20.
235 Üçüncü ciltte bulunan Risâlelerdendir.
236 54. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Mesîhiyye.*

olmadığını söylemeye çalışmıştır. Ancak Muktenâ Bahâeddîn'in bu yaklaşımına çok sert tepki aldığı daha sonra gönderdiği risâlelerden anlaşılmaktadır.

Muktenâ Bahâeddîn *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Mesîhiyye* ve *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Taakkûb ve'l-İftikâd*[237] adlı risâlelerde Bizanslıları açıkça tehdit etmekte ve onlara hakaretler yağdırmaktadır. Onları Zâhir Lidînillâh ile işbirliği yaparak Dürzîleri yok etmeye çalışmakla suçlamaktadır. Mektubuna *Ey isyanıyla ve cehaletiyle helak olan ümmet!,*[238] diyerek başlayan Muktenâ Bahâeddîn onları büyük bir azabın beklediğini söyleyerek tehdit etmektedir. Aynı risâlenin bir bölümünde geçen *Hak ehline karşı mücadele edip inkar ettiniz. Mesih'in elçisini öldürüp muhalefet ettiniz. Hangi itikada inanıyorsunuz ve nereye doğru yöneliyorsunuz? Sizler Mesih'in İncil'de size söylediği şeyleri inkar etmişsiniz*[239] ifadelerinden, daha önce gönderilen elçinin öldürüldüğü ve Muktenâ Bahâeddîn'in ise bu duruma çok sert tepki gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu risâlelerin, davetin isminin o bölgede duyulmasından başka bir faydası olmadığı görülmektedir. Çünkü Bizans topraklarında Dürzîlik adına her hangi bir ize rastlanılmadığı gibi davete icabet edenlerin olduğuna dair bir kayıt da bulunmamaktadır.

Muktenâ Bahâeddîn, Yahudilere de Tevhîd davasını tebliğ ederek onlara *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-İsrâiliyye* adlı risâleyi göndermiştir. O dönemde Yahudiler, Şam, Filistin ve Mısır'da yaşamakta olup buralarda azınlık durumunda bulunmaktaydılar. Bu risâlede onların hak yoldan ayrıldıkları, Tevrat'ta varit olan Mesih'i anlamaktan aciz oldukları ifade edilmektedir. Bu risâlenin bir bölümünde ise şöyle denilmektedir; *Ey Yahudiler! İtiraf ediyorsunuz ki beklediğiniz resul, Mûsâ ve İbrâhim'den daha üstündür. O, delillerle ve burhanlarla alemlerin Rabb'ına davet edecektir... Beklenen an geldi ve Tevhîd davası delillerle açıklandı. Fakat onu inkar ettiniz ve ondan uzaklaştınız.*[240] Muktenâ Bahâeddîn bu ri-

237 Her iki Risâlede üçüncü ciltedir.
238 55. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Taakkûb ve'l-İftikâd.*
239 55. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Taakkûb ve'l-İftikâd.*
240 72. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-İsrâiliyye.*

sâlede bir çok aklî deliller getirerek beklenen Mesih'in ve beklenen resulün geldiğini ve bunun Hamza b. Ali oluğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Ancak Muktenâ Bahâeddîn'in davetinin Yahudilerden karşılık bulduğuna veya onlardan bir kısmının bu daveti kabul ettiğine dair de en küçük bir bilgi bulunmamaktadır.

İsmâîlîliğin Hindistan'ın kuzey bölgelerinde yayılıp taraftar bulduğu bilinmektedir.[241] Gazneli hükümdarı sultan Mahmud'un Hindistan'daki İsmâîlîlere yaptığı baskılar[242] neticesinde bölgedeki İsmâîlîlerin Fâtımî idaresiyle ilişkileri kesilmişti. Bunu fırsat bilen Dürzî liderleri bölgedeki İsmâîlîlerden bir kısmını kendi davalarına kazandırmış olabilirler. Muktenâ Bahâeddîn'in *Risâletü'l-Hind* adlı risâlesinden öğrendiğimize göre Hint Recalarından Sümer ile Hamza döneminde ilişki içerisine girilmiştir ki onun Hamza'nın öğretilerini kabul etmiş olması ihtimal dahilindedir. Yine aynı risâleden öğrendiğimize göre Muktenâ Bahâeddîn, Raca Sümer'in oğlu olan *Raca Bal* ile ilişkisini devam ettirmiştir. Muktenâ Bahâeddîn ile Raca Bal arasında geçen yazışmalar Dürzî kutsal kitapları arasında önemli bir yere haizdir.[243] Bu risâlelerde Hindistan'daki Dürzî davetini kabul edenlerin sorularına izahlar getirilmektedir. Günümüzde Hindistan'da Dürzî izine rastlanmamasından yola çıkarak bölgedeki Dürzî davetini benimseyenlerin çoğunun Gaznelilerin baskısıyla din değiştirmiş ve yine bazılarının ise Suriye ve Lübnan'a göçmüş olabileceğini söyleyebiliriz.

Görüldüğü gibi Dürzî daveti Kuzey Afrika'dan Hindistan'a, Yemen'den Bizans'a kadar geniş bir coğrafyada yayılma faaliyetlerine girişmiş olmasına rağmen bazı bölgelerde taraftar bulamamış, bazı bölgelerde ise daveti kabul edenler bulunmasına rağmen mezhebin yer altına çekilmesi neticesinde Dürzî fikirleri benimseyen bu kimseler zamanla varlıklarını yitirmişlerdir. Dürzîler, teşekkül döneminden itibaren Bilâdü'ş-Şam olarak adlandırılan Ürdün, Filistin, Lübnan ve Suriye topraklarını mesken tutarak günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir.

241 el-Bağdâdî, *el-Fark*, 227; Asravî, *Mezhebü't-Tevhid*, 20; Daftary, *İsmâîlîler*, 244.
242 S.M. Stern, İsmâ'ilî Propaganda and Fâtımid Rule in Sind, *Islamic Culture*, XXIII, 1949, ss. 298-307.
243 Bkz., 61. Risâle, *Risâletü'l-Hind*.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÜRZÎLERİN İNANÇ ESASLARI

A. TANRI ANLAYIŞI

Dürzîlerin inanç esaslarından en önemlisi Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyyetine inanmaktır. Bu temel esasa göre Hâkim Biemrillâh'ın, birbirinden asla ayrılmayan lâhûtîlik ve nasûtîlik olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Onun duyularla anlaşılamayan lâhûtî yönünü hiç kimse hiç bir şekilde anlayamadığı gibi görülen nâsûtî yönü ise görüldüğünün aynısı değildir. O hiç bir isim ve sıfatla tanımlanamaz, hiç bir dil onu ifade edecek bir tabire sahip değildir ve o her türlü tariften de münezzehtir. O, hiç bir şeye benzemez ve onun dengi de yoktur.[1]

Dürzî mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Hamza b. Ali, Tanrı hakkında şunları söylemektedir: "*Biz onun bir varlık olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bir varlık yok olmaya elverişlidir. Onun bir varlık olmadığını da söyleyemeyiz. Çünkü aynı zamanda varlık olmayan şey de yoktur. O, bir şeyin üstünde veya içinde değildir. Eğer böyle olsaydı o, bununla sınırlandırılabilirdi. Yine o, bir şeye bağlı da değildir. Çünkü bir şeye bağlı olması onun kurallarına bağlı olmasını gerekli kılardı*",[2] "*Onun için bir kişilik, bir beden, bir figür, bir öz veya her hangi bir arızî nitelikten bahsedemeyiz. Çünkü bu niteliklerden her biri zorunlu olarak şu altı sınırlamayla ilgili bir konuma götürür; üst-alt, sağ-sol, ön ve arka*".[3] Böylece Tanrı bu gibi sınırlandırmalardan münezzeh kabul edilir.

Dürzîlerdeki Tanrı telakkisi ile İsmâîlîlikteki Allah inancı birbirine benzemektedir. İsmâilî inanç sisteminde yer alan Allah'ın yokluğunun muhal oluşu, Allah'ın hiç bir sıfatla sıfatlandırıla-

1 9. Risâle, *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-*Tevhîd; 17. Risâle, *Risâletü't-Tenzîhi ilâ Cemâati'l-Muvahhidîn.*

2 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*

3 Aynı Risâle.

mayacağı ve yaratıklarda bulunan sıfatların Allah'tan münezzeh olduğu gibi anlayışlar,[4] Dürzî risâlelerinde de bulunmaktadır.

Dürzîlere göre Tanrı, duyularla, kıyasla ve görüşle ne idrak olunur ne de tanınır. Onun ne belli bir mekanı ve ne de belli bir zamanı vardır. O, her yerde ve her zamanda vardır. O, ilk değildir ki sonu olsun, son da değildir ki ilki olsun. O, haricî olan bir şey değildir; eğer öyle olsaydı dahilî olan bir şeyle irtibatlı olurdu. O dahilî de değildir, çünkü haricî bir şeyle kuşatılmış değildir.[5] Ancak onun varlığı diğer herhangi bir varlıktan daha gerçektir.[6] O kaimdir, seyyiddir, rahîmdir, hiç bir şey ona benzemez, eşi ve ortağı yoktur. İnsanlar onun vasıflarını idrak etmekten, kavramaktan acizdir. O, dil ve kelam ile tarif ve tahdit olunamayan mâlikü'l-mülktür. Yerdeki ağaçların hepsi kalem ve denizler mürekkep olsa yine de Allah'ın kelimelerini yazmaya kifayet edemez.[7] O, birdir ancak onun birliği sayısal anlamda değildir.[8]

Sami Makarem Tanrı'nın sayısal anlamda bir olmadığı hususunu şöyle açıklamaktadır: *Sayısal bir başka sayısal biri gerekli kılar. Bu "Bir" Tanrı yani ilahî bir varlık olarak sonsuz, sınırsız bir gibi ayrılmaksızın tüm her şeyi içerir. O, varolan şeylerin toplamı anlamında değil de "Bir" olması bakımından varlığın bütünüdür. Var olan şeyler Tanrı'nın bilgisinin ifadeleri olup bir bütünü oluşturan parçalar değildir. Çünkü bu varolan şeylerin birinin varlığa gelişi inkıtaa uğrarsa ilahî birlik yani "Bir" azalmaz veya eksilmez.*[9]

Hamza b. Ali risâlelerinde Tanrı hakkında şunları söyler: *Onu hiçbir ferasetli zihin kavrayamaz ve hiçbir keskin görüşlü göz algılayamaz,*[10] *Zatının özüne onu vasıflayan şeylerle ulaşılamaz,*[11]

4 Nâsır-ı Hüsrev , *Six Chapters*, 1 vd.; el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, 130 vd.; es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 33 vd.; el-Kirmânî, *Risâletü Usbû' Devri's-Setr*, 59 vd.; Ebû Firâs, *Risâletü Metâliu'ş-Şumûs*, 35 vd..
5 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
6 39. Risâle, *el-Mevsûmetü bi'r-Rüşd ve'l-Hidaye.*
7 12. Risâle, *es-Siretü'l-Mustakîme.*
8 33. Risâle, *Risâletü't-Tahzîr ve't-Tenbîh*; 35. Risâle, *Risâletü'l-Gaybe.*
9 Makarem, *Druze Faith*, 42; krş., Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 405.
10 34. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-İ'zâr ve'l-İnzâr.*
11 33. Risâle, *Risâletü't-Tahzîr ve't-Tenbîh.*

Tanrı sadece zahirî olarak açılmasına göre kıyaslanabilir ve anlaşılabilir, kendi gerçekliğine göre değil. Bu Tanrı'nın hakikatinin hayalle kavranamayacağından ve onun özünün insanî anlayışla algılanamayacağından dolayıdır.[12]

Bu çerçevede Dürzîlere göre, canlı varlıklar arasında insan, düşünmeye ve anlamaya yetenekli olan zihinsel güce sahip tek varlıktır. Bununla birlikte bu güç, zaman ve mekanla sınırlıdır. Bu tür sınırlamalardan dolayı insan, sınırsızın ne olduğunu kavrayamadığı gibi, *Bir*'in ne olduğunu da idrak edemez. Sınırsız, sonsuz ve mutlak olan *Bir*, ancak bizim sonlu ve sınırlı olan zihnimize yansıdıkça kavranabilir. Böylece insan, Tanrı'yı kendi gerçekliği içerisinde asla bilemez. İnsan, Tanrı'yı insana açıldığı ve zihnine yansıdığı kadarıyla kavrayabilir.[13] Tanrı'nın insan tarafından bilinebilmesi için onun insan zihnine ve anlayışına yakın olması gerekir. Eğer Tanrı'nın bizzat açılımı, insan zihninin sınırlarının ötesinde olursa insan onu kavrayamaz. İnsan Tanrı'yı ideal insan şekliyle kavrar. İdeal insan, Tanrı'nın kendisini insana açtığı makamdır. Bunu Hamza b. Ali, *O bazen perdesini kaldırıp kendini bize gösteriyor. Bu onun rahmetindendir*[14] sözüyle açıklamaktadır.

Tanrı'nın kavranabilecek kadar kendini insana açması bir imâm vasıtasıyla olmuştur. Hamza b. Ali bu konuda ise şöyle söylemektedir: *Eğer yeryüzünde imâmetten daha efdal bir şey olsaydı, mevlâmız o ismi alırdı. Durum böyle olunca Mevlâmız en yüce, en uygun ismi seçmiştir.*[15] Yani Tanrı, zaman zaman en yüksek makam olan imâm makamında insanlara tecellî etmiştir. Ancak Tanrı insana nâsutî bir anlayışla açılmıştır. Onun lahûtîliğini görmek ve anlamak bizim kapasitemizin ötesindedir.[16]

Tanrı'nın insana kendini açmasını Hamza b. Ali şöyle açıklamaktadır: *Bir olan, kendi ulûhiyyetinden kendini insana açmak-*

12 9. Risâle, *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-Tevhîd.*
13 Krş., Makarem, *Druze Faith*, 60-61.
14 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
15 19. Risâle,*Risâletü's-Subhati'l-Kâine*; krş., Ebû Firas, *Metali'ş-Sumus fi Ma'firetı'n-Nufûz*, 39.
16 18. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'n-Nisâi'l-Kebîre.*

la bizi haberdar etti. O bizim için, bizim anlayacağımız şekilde hitap etti. O bunu yapmamış olsaydı, biz onu ne bilebilirdik ne de kavrayabilirdik. Çünkü onun ulûhiyyetinin büyüklüğü hiç bir göz tarafından algılanamadığı, nasıl ve nerede sorularıyla bilinemediği içindir ki o kendini insan kavrayışına uygun olarak görünür kıldı.[17] İsmâil et-Temimî de risâlelerinde bu konudan bahsederek, bizim algıladığımız Tanrı ile Tanrı'nın hakikati arasında farklılık olduğunu belirtir. Onun ne sonu ne de başlangıcı vardır. O tanımlanamaz ve anlatılamaz dedikten sonra şöyle devam etmektedir: *Biz onun daha ziyade herhangi bir sınır, benzerlik ve benzetme olmaksızın, insana bir aşinalık ve yakınlık olan bir imaj olduğunu söyleyebiliriz.*[18]

Hamza b. Ali bir risâlesinde, *Biz, Tanrı'nın nasûti yönünün bir kısmını bile tam olarak kavrayamayız. Onun lâhûtiliğine gelince, o ne hayal ile düşünme ne zahirî ne de batınî bilgi ile bilinebilir*[19] diyerek ulûhiyyeti, sonsuz, sınırsız ve insan anlayışının ötesinde olduğunu belirtmiştir. Buna göre, Tanrı'nın bilgisi, kendi kısmî anlayışının müsaade ettiği ölçüde kavranabilir. İnsan zaman, mekan ve sahip olduğu özelliklerinde sınırlı olduğu için kelimelerle vahyedilen Tanrı bilgisinin ancak bir kısmının anlamını kavrayabilir. Tanrı'nın hakikati ise asla kavranamaz.

Hamza b. Ali'ye göre, insan Tanrı'nın bilgisini, kendi sınırları içinde ve kendi kabiliyetine göre kavrayabilir. *Gerçekte ve hakikatte Tanrı'ya inanılabilmesi için Tanrı kendini konumlarına göre insanlara açmıştır. O kendini insanlara aşina kılmıştır ki, onlar onun varlığı konusunda bir delile sahip olabilsinler. Çünkü insanlar onun farklı hakikatini kavrayamaz veya akıl vasıtasıyla onun gerçek zatına ulaşamazlar. ... Bir kişi Hakikat yolunda sadece cismanî oluşunun izin verdiği derecede onu görebilir ve anlayabilir.*[20] Buna göre, insan kendini ne kadar saflaştırırsa ve ruhunu ne kadar hakikî bilgiye hazırlarsa, Tanrı'nın olgusal yönü o kadar netleşecek ve ilahî nuru da o kadar kabule hazır hale gelecektir.

17 9. Risâle, *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-Tevhîd.*
18 36. Risâle, *Kitab fihî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*
19 14. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Sebebi'l-Esbâb.*
20 29. Risâle, *el-Münâcât, Münâcâtü Veliyyi'l-Hakk.*

Dürzî risâlelerinde diğer din mensuplarının Tanrı inancı sorgulanarak onların kafir olduğu belirtilir. Muktenâ Bahâeddîn bir risâlesinde, *Bütün alem şüphe üzerinedir. Şüphe ise küfürdür. Çünkü onlar duymayan, dinlemeyen, fayda ve zarar vermeyene ibadet ederler,*[21] diyerek bilinmeyene ibadetin caiz olmadığını savunmaktadır. Yani Dürzîler Tanrı'nın insan suretine girmesinin insanlar için bir rahmet ve adalet olduğunu kabul ederler. Halbuki diğer din sahiplerinin madum olan, bilinmeyen, fayda ve zarar vermeyen bir yokluğa ibadet ettiklerini ileri sürerler.

Hamza b. Ali Tanrı'nın nasutîliği meselesini taraftarlarına, *Eğer derseniz ki, nasıl olur da bir İlahla beşer olarak görüşüp konuşabiliriz? O zaman deriz ki: Mevlâ'mızın tevfiki ve teyidi ile yaparız. Siz Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar! Siz Allah'ın Mûsâ b. İmrân ile kuru bir ağaç altında konuştuğuna, ayrıca sağır ve cansız bir dağdan onunla konuştuğuna inanıp, ağaç ve dağdan ses duyduğu için onu Allah'ın kelimesi olarak isimlendirdiğinizi unutuyor musunuz?* diyerek uzunca bir izah getirir, sonra ifadesine şöyle devam eder: *Allah'ın kelamını akıllı birisi mi daha iyi anlayabilir? Yoksa aklı olmayan ağaç ve kaya mı? Öyleyse akleden, bilen, vehmedebilen birisinin Allah'a perde olması akledemeyen, vehmedemeyenden daha uygundur. Öyleyse nasıl olur da Sübhân ve Bârî olan Allah, bir ağacın içinde saklanır, kelimelerini söyler. Ağacı yakar ve perdesini yırtar. Zira Allah, onların söylediklerinden uzaktır. İdrak edilemez. Asırlar ve zamanlar geçse bile Mevlâmız Hâkim'in perde oluşu geçerlidir. Kur'an'ın dediği gibi O her an yaratma halindedir, hiç bir şey O'nu yaratmadan alıkoyamaz.*[22] Buna göre insan, bir makam olarak kabul edilmektedir. Dürzîler buna tecellî adını verirler, hulûl olarak kabul etmezler.[23] et-Temimî de bunu bir risâlesinde şöyle açıklamaktadır; *Biz Allah'ın zatı, yani bizzat kendisinin Hâkim Biemrillâh'ta mahzûr ve mahdût olduğunu söylemiyoruz. Biz diyoruz ki, Allah'ın sureti ve şekli Hâkim Biemrillâh'ta tecellî etmiştir.*[24]

21 67. Risâle, *er-Risâle Min Dûni Kâimi'z-Zemân.*
22 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
23 Bkz., Makarem, *Adva ale Mesleki't-Tevhîd*, 128; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, II/9-12.
24 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*

Misaku Veliyyi'z-Zemân adlı risâlede -ki bu Dürzîliğe girenlere yaptırılan bir nevi yemin metnidir- Tanrı anlayışı hakkında özetle şu ifadeleri görmekteyiz: *Mevlâmız Hâkim'in birliğine, fert ve sâmet olduğuna, eş ve sayılardan münezzeh olduğuna, filan oğlu falan bütün içtenliğiyle ikrar eder*, şeklinde başlayan bu yemin metni, *İbadetinde hiç bir şeyi hiç bir şekilde ona eş koşmayacağına, ruhu, bedeni, malı, çocukları ve sahip olduğu her şeyi Hâkim olan Mevlâmıza feda edeceğine* diye devam etmektedir. Yine aynı risâlede *Hâkim'in dininden çıkmak, onun dinini başkalarına anlatmak ve emirlerinden herhangi birine muhalefet etmekle olur. Böyle yapan birisi Mâbuddan ve bütün hudûdlardan uzak olur ve İlahın azabına müstahak olur* denilmektedir. İşte bu anlayışlarından dolayı Dürzîler başkalarına dini inançları hakkında bilgi vermezler. Yine aynı risâlede *Kim ki gökte Mevlânâ Hâkim'den başka bir İlah, yeryüzünde de ondan başka bir imâm olmadığını ikrar ederse o kurtuluşa eren Muvahhidlerden olur*[25] şeklinde devam edilmektedir. Bu risâleye göre Hâkim Biemrillâh'ın tartışılmaz bir şekilde İlah yerine konulduğu görülmektedir.

Dürzî risâlelerine göre hiç bir ruhsal varlık, fiziksel bir vasıta olmaksızın var olamaz. Bundan dolayı insan şeklinde yeryüzüne inen Küllî Akl, Tanrı'nın tüm öğretilerinden faydalanarak aydınlanmış bir rehber olarak insana yardım eder. Küllî Akl, insanı Tanrı'nın birliğinin bilgisi için hazırlar. O, insanın kapasitesine göre Tanrı'nın hakikatini kavratabilmeyi amaçlar. Akl'a diğer dört hudûd olan Nefs, Kelime, Sâbık ve Tâlî yardım eder. Diğer taraftan yine insan formatındaki Zıdd (Şeytan) insandaki bencilliği kıymetlendirmek suretiyle insanı Tanrı'dan uzaklaştırarak nihaî gayesinden saptırmıştır.[26]

İnsan formatındaki Akl ve diğer dört hudûd, Tanrı'yı kendiliğinden bilemeyeceği için onun olgusal yönünü anlamaları hususunda insanlara yardım ediyordu. Böylece iki zıt güç insanlığı motive ediyordu. İyiliğin gücü insanı Bir'le birlikte olmaya cezbederken, kötülüğün gücü insanı kendi benine cezbederek kaos

25 5. Risâle, *Misaku Veliyyi'z-Zemân*.
26 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*; Ayrıca bkz., Makarem, *Druze Faith*, 64-65.

ve ayrılıklara götürmeye çalışıyordu.[27] Bu yüzden kişi iyilik ve kötülüğü, hakikat ve yanlışlığı, nur ve zulmeti kabule hazır hale geliyordu.

Tanrı'nın insanlara ilk görünümü *Aliyyü'l-Alâ* ismiyle olmuştur.[28] Bu tecellî ile insan ilahî bilginin ilk devresini tecrübe etmeye başlamıştır. Bu devirde de Küllî Akl ilk defa zuhur edip insanları Allah'ın birliğine davet etmiştir. Zıdd ise ona tabi olan insanlara şirki ve günahı güzel göstermeye çalışarak onları kötülüğe sevk etmeye çalışmıştır.[29]

Aliyyü'l-Ala, belli bir süre sonra gaybetini ilan ettiği zaman İlm-i Tevhîd davası yedi seçilmiş imâm ile devam etmiştir. Yedinci imâmın müddetinin bitmesiyle ibadetlere dayalı şeriat dönemi başlamıştır. Bu dönemde insanlara bazı dinî farzlar ve zahirî ameller mecbur kılınmıştır. Altı şeriat yeryüzüne ard arda inmiş ve onların her biri için bir nâtık gelmiştir. Altıncı nâtıkın vefatından sonra onun yerine bir halife gelmiştir. Daha sonra da sırasıyla yedi imâm gelmiştir. Bu devir yeni bir ilahî makamın gelmesiyle son bulur. Bu yeni tecellî ise *el-Bâr* ismiyle olmuştur. el-Bâr ile Aliyyü'l-Ala arasında yetmiş devir, her devir arasında yetmiş sene, her sene arasında yetmiş hafta bulunmaktadır ki buradaki bir sene bin yıldır.[30]

Tanrı, el-Bâr ismiyle tecellî ederken Küllî Akl ise *Âdem es-Safâ* veya *Şatnil* ismiyle cisimleşerek ortaya çıkmıştır. Yine aynı devirde Nefs, Ahnuh olarak, Kelime, Şerh olarak, Zıdd ise Haris b. Termah olarak ortaya çıkmıştır.[31] el-Bâr, davetçilerine *Şatnil b. Danyal* veya *Âdem es-Safa*'ya secde etmelerini emrettiğinde Halis b. Termah dışında bütün davetçiler ona secde etti. O ise haset ve büyüklüğünden dolayı secde etmedi. Ben ondan daha üstünüm deyince el-Bâr, onu davadan çıkardı. Küllî Nefs olan Ah-

27 17. Risâle, *Risâletü't-Tenzîh ilâ Cemâati'l-Muvahhidîn.*
28 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
29 12. Risâle, *es-Siretü'l-Mustakîme*; 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*
30 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
31 12. Risâle, *es-Siretü'l-Mustakîme*; 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*

nuh, el-Kelime olan Şerh yüksek mertebeye ulaşınca el-Bâr, ikisini de cennete koymuş, ancak onlar kendilerine verilen emri yerine getirmeyip yasak olan ağaçtan meyve yeyince cennetten atılmışlardır. Senelerce el-Bâr'dan mağfiret dilemişler ve en sonunda el-Bâr onları affetmiştir.[32]

Görüldüğü gibi Dürzîler Kur'an'da geçen Âdem kıssasını olduğu gibi alıp kendi anlayışlarına göre te'vîl etmişlerdir. Ancak Âdem'den evvel bir çok devre ve çok sayıda dini sistem ortaya çıkmıştır. Dürzî metinlerinde Âdem es-Safâ veya Şatnil olarak isimlendirilen kişiler Küllî Akl'ın cisimlenmiş şeklidir. Kur'an'da ve İncil'de bahsedilen Âdem ve Havva Dürzîlere göre Şatnil'in iki misyoneridir. Dürzîlerin Ahnuh ve Şerh dedikleri kişiler Kur'an'da ve İncil'de geçen Âdem ve Havva'nın yerine konulmuşlardır.

Zıdd'ın devreye girmesiyle insanoğlu Bir'le ilişkiye girmeyi başaramamıştır. Böylece yeniden ibadetlere dayalı olan dinî bir sisteme geçilmiştir. Bu ibadetler vasıtasıyla insanoğlu hakikati yeniden derece derece kavramak üzere yetiştirilerek, ilahî mesaj insanın kavrayabildiği Tanrı bilgisinin verildiği devrelerde insanlığa taşınmıştır. Bu hazırlanma görevini ilahî mesajın zahirî anlamını bildirmekle görevli olan nâtık ile birlikte, nâtıktan gelenin daha derin ve daha önemli anlamlarını *Esas* açıklamakla görevli kılındı.[33] Âdem es-Safâ'dan sonra gönderilen Nâtık ve Esasları şunlardır;[34]

1. Nûh b. Lamak: Onun zamanında Esas Sam, Küllî Akl ise Pisagoras'dur.

2. İbrâhim b. Azer: Onun zamanında Esas İsmâil, Küllî Akl ise Elyesa'dır.

3. Mûsâ b. İmran: Onun zamanında Esas Harun'dur, Küllî Akl ise Şuayb'dır.

4. İsa b. Meryem: Esası Şem'un es-Safâ'dır, Küllî Akl ise Yesû' el-Mesîh'dir. Dört İncil sahibi Yuhanna, Matta, Markus ve

32 12. Risâle, *es-Siretü'l-Mustakîme*; 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*
33 18. Risâle, *Risâletü'n-Nisâi'l-Kebire*; ayrıca bkz., Makarem, *Druze Faith*, 71.
34 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*

Luka yüce hudûdların karşıtıdır ki bunlar Küllî Nefs, el-Kelime, es-Sâbık ve et-Tâlî'dir.

5. Muhammed b. Abdillah: Esası Ali b. Ebî Tâlib'dir. Bu dönemde Küllî Akl Selmânü'l-Farisî, Küllî Nefs, Mikdâd b. el-Esed, el-Kelime Ammar b. Yasir, es-Sâbık, Ebû Zer el-Gıfarî, et-Tâlî, Osman b. Mez'ûn şeklinde zuhur etmiştir.

6. Muhammed b. İsmâil: Onun şeriatı vahiyle olmayıp kendisi İslâm şeriatının ve devirlerinin tamamlayıcısı olmuştur, ilk gizli imâmlardandır.

Muhammed b. İsmâil'den sonra imâm olarak gelen Saîd el-Mehdî ile birlikte gizlilik devri kapanmıştır. Fâtımî imâmları ilahî tecellînin gerçekleşmesinin yollarını açmıştır. Saîd el-Mehdî'den sonra Tanrı, yeniden Kâim, Mansûr, Mu'iz, Aziz ve el-Hâkim şeklinde tecellî etmiştir. el-Bâr ile Kaim arasında Tanrı Ebû Zekeriyyâ, Ali ve el-Muil[35] olarak da tecellî etmesine rağmen, Dürzî kaynaklarında bunlar hakkında pek fazla bir bilgi bulunmamaktadır.

Kısacası Bir veya Tanrı'nın on makamı vardır. Bunlar, Aliyyü'l-Ala, el-Bâr, Ebû Zekeriyya, Ali, el-Muil, Kâim, Mansûr, Muiz, Aziz ve Hâkim'dir. Bunların hepsi bir ilah olup ondan başka Tanrı da yoktur.[36]

Dürzîlere göre, İslâm'ın gelişinden dört yüzyıl ve Îsâ'dan yaklaşık bin yıl sonra Tevhîd inancı son olarak vahyedilmiştir. İlahî mesajı kabul edenler zamanın başlangıcından beri kendilerini bu güne hazırlamaktaydılar. Hâkim'le birlikte onlara bir insana İslâmî ibadetlere katılmasının emredilmeyeceği, eski hükümlerin kalktığı öğretilmişti. Yeni davetle birlikte en yüksek gerçekliğe yani tevhîde ulaşılmıştı. Örneğin günde beş vakit namaz dua ile değiştirilmişti. İlahî mesaj aynı şekilde maddî ve arızî formların kapalı perdeleri arasındaki figürsel davranışlardan sıyrılmıştı.[37] Böylece Tanrı'nın mesajına gerçekten inananların kaldırabi-

35 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*
36 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*
37 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.*

lecekleri derecede en yüce nuru tecrübe etmeleri Hâkim vasıtasıyla olmuş ve artık hakiki Tevhîd inancı son olarak ifşa edilmişti. İnananlar aynaya baktığında nasıl ki kendi imajını görüyorsa Tanrı'yı da bizzat görebileceklerdi. Bunu Hamza b. Ali şöyle açıklamaktadır; *Nasıl ki bir kimse aynaya baktığında kendini görürse herhangi bir kimse de ulaşabildiği saflık derecesine göre Tanrı'yı algılayabilir.*[38]

İsmâil et-Temimî, Tanrı'nın insana açılımı ve insanın onu algılaması hususunu şöyle açıklamaktadır: *Senin gördüğün bu dış imajı (Makam), bir insanın aynada kendine baktığı zaman karşısına çıkan görüntüsüyle karşılaştırabilirsin. Bu insan aynen kendisi gibi bir şekil görür fakat ona dokunamaz, onun mevcudiyetini kavrayamaz ve onun ne olduğunu tanımlayamaz. Eğer sen ona dokunmak istersen, o zaman o sana dokunur, eğer sen kendini değişikliğe uğratırsan o şekilde senin gözünde değişir. Bu sadece senin gözlerin sağlam ve hastalıksız ise söz konusudur. Diğer taraftan eğer senin gözlerin problemli yani hastalıklı veya şaşı ise sen orada kendine benzer bir şey göremezsin. Tıpkı bunun gibi Tanrı'nın imajına bu şekilde bakan kimse onu farklı görür. Bu farklılık ise kişinin sahip olduğu bilgi ve derecesine göre ortaya çıkar.*[39]

Dürzîlere göre Hâkim'le birlikte Keşf dönemi tamamlanmış oluyordu.[40] Tanrı'nın zuhuru artık Kıyamete kadar gerçekleşmeyecek ve imâm dönemi de kapandığı gibi bundan sonra nâtık veya esas da gelmeyecekti.[41]

Görüldüğü gibi Fâtımîlerin altıncı halifesi olan Hâkim Biemrillâh, Dürzîler tarafından İlah olarak kabul edilmekte ve onun birbirinden ayrılmayan lâhutî ve nâsutî özelliklere sahip olduğuna inanılmaktadır. Nitekim Hamza b. Ali bir risâlesinde *Bizim Mevlâmız için krallardan bir kral, bir grup insanı yöneten, idare eden, aklı olan kişi diyorsunuz. Halbuki o binlerce kişinin ilahıdır.*

38 29. Risâle, *el-Münâcât, Münâcâtü Veliyyi'l-Hakk*; krş., Makarem, *Druze Faith*, 77-78.
39 36. Risâle, *Kitab fihî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*
40 Bkz., ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, II/254.
41 74. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi İzâhi't-Tevhîd*; krş., İzmirli, *Dürzî Mezhebi*, 38; Toftbek, *Kısa Dürzî İlmihali*, 216.

O'nun fazileti sonsuzdur[42] diyerek onun İlah olduğunu açıkça söylemektedir. Bir başka risâlesinde ise Hamza b. Ali: *Sakın kimse onun Aziz'in oğlu veya Ali'nin babası olduğunu söylemesin. Çünkü Mevlâmız her asırda ve zamanda beşer suretinde istediği şekilde zuhur edebilir. Kim ki, Mevlâmızın kudretini ve azametini emir Ali'ye*[43] *verdiğini söyler ve buna inanırsa veya buna işaret ederse ona şirk koşmuş olup azabı hak etmiş olur*[44] demektedir. Yine Hamza bir başka risâlesinde de Hâkim'i Kur'an'da geçen Allah'ın sıfatları ile nitelendirir ve Hâkim için, *O doğmamış, doğurmamıştır. Hiç bir şey O'na denk değildir*[45] der. Hamza b. Ali, Hâkim Biemrillâh'ın çölde sıcakta toz bulutları içinde dolaşıp bundan etkilenmemesi, devlet içinde bozguncu, fâsık ve düzeni bozanları acımasızca katletmesine rağmen insanlar arasında korkusuzca silahsız olarak dolaşması gibi davranışlarını örnek vererek ... *Yukarda özelliklerini anlattığım bu kişinin beşer olması mümkün değildir ve hiç bir şey O'ndan büyük değildir*[46] diyerek onun yegane Bir, eşi, benzeri ve ortağı olmayan, ulûhiyeti vacip olan İlah olduğunu belirtir.

Bir, yani Tanrı, Hâkim'in suretinde kendini insanlığa açmıştır. Hâkim, yaratanın son makamıdır ve insanın kendini arındırması Hâkim'in bu özelliğiyle tanınıp kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Akl'ın cisimleşmesi olan Hamza b. Ali'nin görevi, müminlere Hâkim yoluyla Tanrı'nın birliğini kabul ettirerek, kendi varlıklarını gerçekleştirebilmeleri için insanlara yardım etmektir. Artık İslâm şeriatı ve bu şeriatın İsmâîlî yorumu da dahil olmak üzere, önceki bütün dinler ve hükümleri ilga edilmiş ve insanlığın son devri başlamıştır. İnsanın varoluş sebebi, kendini Hâkim'de açıkça ortaya koyan Bir'e tapmaktır. Bu nedenle Dürzîler, Tanrı'nın birliğine verdikleri öneme dikkat çekmek için kendilerini *Muvahhidûn* veya *Ehlü't-Tevhîd* olarak adlandırırlar.

42 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
43 Hâkim Biemrillâh'ın oğlu olup, Fâtımîler'in yedinci halifesidir. Ancak Dürzîlerce Deccal olarak kabul edilmektedir.
44 9. Risâle, *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-Tevhîd.*
45 5. Risâle, *Misaku Veliyyi'z-Zemân*; 17. Risâle, *Risâletü't-Tenzîh ilâ Cemâati'l-Muvahhidîn*; krş., İhlas, 3-4.
46 12. Risâle, *es-Siretü'l-Mustakîme.*

B. YARATILIŞ İNANCI

Dürzîlikteki yaratılış ile ilgili görüşler diğer inanç esaslarında olduğu gibi İsmâîlîlikten alınmış olup hemen hemen onların görüşlerinin aynısıdır. Dürzî yaratılış nazariyesine göre bütün varlıkların kaynağı Allah'tır. Var olan şeyler Tanrı'nın iradesinden dolayı var olmuşlardır. Hamza b. Ali bu durumu Kur'an'dan aldığı bir ayetle şöyle açıklamaktadır: *Onun iradesi bir şeyi istediği zaman, ona 'ol' demesi yeterlidir, o da hemen oluverir.*[47] Tanrı, fizikî alemle doğrudan temas kuramayacak kadar yüce ve münezzeh olduğu için, yaratma Küllî Akl vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. İlk yaratılan Küllî Akl olup, *o yaratıldığı zaman ne günler, ne haftalar, ne aylar ve ne de seneler vardı. Sadece Allah vardı.*[48]

et-Temimî, Küllî Akl'ın yaratılmasını şöyle açıklamaktadır: *Tanrı ilahî kudretiyle kendi saf nurundan, herhangi bir zorluk ve örnek şekil olmadan Akl'ı yarattı. Tüm varlıkları ona dahil etti. Tüm varlıklar ona bağlandı ve onu yarattığı her şeyin kaynağı yaptı. Onu tanrısal gücüyle ve ilahî nüfûzuyla sağlam kıldı ve her şeyin sebebi yaptı.*[49] Yine et-Temimî bir başka risâlesinde ise: *Tanrı bize rehberlik edecek olan pas parlak bir nur yarattı ve onu kendisinden gerçek bilginin çıktığı ve kendisiyle ruhsal formların geliştiği bir kaynak kıldı. O, her şeyi kapsayan Akl olup tüm varlıklardan önce gelen ilk varlıktır. O başlangıçtır, sondur, her şey O'ondan çıkar ve yine ilahî kudretiyle O'na geri döner. Rabbimize gelince O, her türlü nitelikten münezzehtir. Hiç bir şey O'na benzemez. O, her şeyi işitendir ve bilendir*[50] diyerek bütün yaratılanların Akl'dan zuhur ettiğini ifade etmektedir.

Hamza b. Ali'nin risalelerinden birinde belirttiğine göre, Küllî Akl'ı yaratan Tanrı, onu en üst mertebeye çıkarmış ve ona şöyle seslenmiştir: *Celâlime yemin ederim ki, cennete ancak seninle ve senin sevginle girmek mümkündür. Cehenneme de sana muhalefet eden ve nifaklık edenler girer. Sana itaat edenler bana itaat etmiş olur. Kim sana isyan ederse bana isyan etmiş olur. Se-*

47 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*; krş., Yasin, 82.
48 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
49 39. Risâle, *el-Mevsûmetü bi'r-Rüşd ve'l-Hidaye.*
50 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*

ninle yüce makamlara erişilir. Kullarım bana ulaşabilsin diye seni vesile kıldım.[51] Küllî Akl, ilahın bu sözlerini duyunca kendini beğenmeye ve kibirlenmeye başladı. İşte o zaman *Akl'ın itaatinden itaatsizlik, nurundan karanlık, tevazusundan kibir, hikmetinden cehalet ortaya çıktı.*[52] Küllî Akl, kendi iradesi dışında Zıdd (şeytan) oluşmasının akabinde onun karşısında acze düştü. Acizliğini ve hatasını anlayan Küllî Akl, kendi günahını af etmesi Tanrı'ya yalvarıp, ondan Zıdd'a karşı yardım için niyazda bulundu. Bunun üzerine Akl'ın nurundan Küllî Nefs yaratıldı. Küllî Akl'ın nuru Nefs'e hakim olurken Zıdd'ın zulmetinin cüzî bir kısmı da Nefs'e intikal etti. Nefs iyi-kötü, hak-bâtılı seçme hususunda hürdü. Ancak o Akl gibi Allah'a itaati seçti. İlahî hikmet her şeyin karanlık-aydınlık, iyilik ve kötülük gibi çift olmasını dileyince Küllî Akl için Küllî Nefs'in yaratıldığı gibi Zıdd içinde ona yardımcı olsun diye Nidd ortaya çıkarıldı.[53]

Küllî Akl'dan neşet eden Nefs, tüm yaratılmış varlıkların ortaya çıkışına sebep olacaktır.[54] Zıdd'ın muhalifliğinden ve inkarın karanlığının üstesinden gelebilmek için Zıdd'ın kötülüğünü engellemede Akl ve Nefs'e yardımcı olacak nuranî bir varlık daha zuhur etmiş ve bu nurlu varlık Hamza b. Ali tarafından Kelime olarak isimlendirilmiştir.[55] Böylece Tanrı'nın aktif iradesinden (ki bu Nefstir) Kelime meydana gelmiş ve tüm varlıkların hayat ilkesi olmuştur.[56]

Kelime, evrendeki ahenk, ölçü ve düzenin kaynağıdır. O böylelikle hayatın en önemli ilkesidir. Bütün kozmik varlıkların gerçekliğini kapsayan ve ilahî kelimeden çıkmış olan şümullü bir varlık olması bağlamında o, kozmosun kendisidir. Her şeye yayılan bir nur olan Kelime, evreni ölçü ve düzenle doldurmuştur. Kelime, Bir'le beraber olmaktan kendini alıkoyan benliğin karanlığına karşı Tanrı'dan yardım istemiştir. Böylece bencilliğin

51 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
52 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
53 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*; 17. Risâle, *Risâletü't-Tenzîhi ilâ Cemâati'l-Muvahhidîn.*
54 30. Risâle, *ed-Duâü'l-Müstecâb.*
55 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
56 Bkz., Makarem, *Druze Faith*, 48.

karanlığının üstesinden gelmesine yardımcı olması için Kelimeden Sâbık,[57] Sâbıktan da Tâlî meydana çıkmıştır.[58] Hamza b. Ali bunlara mecazî isimler de vererek birincisine el-Cenahü'l-Eymen, ikincisine de el-Cenahü'l-Eyser[59] demiştir.

Talî, cismanî dünyanın yaratılmasında Tanrı'nın iradesinin bir dış açılımıdır. Cismanî dünya Talî aracılığıyla yaratılmıştır.[60] Semalar, arz, soğukluk, sıcaklık, kuruluk, rutubet ve dört unsur hava, su, toprak ve ateş ile beşinci unsur olan madde Talî'den çıkmıştır.[61] Semalar, bitkiler ve canlıların bulunduğu arz yaratıldıktan sonra mevcudâtın son halkası olan insan yaratılmıştır. İnsan en güzel bir şekilde yaratılarak kainatın nizamı tamamlanmıştır.[62]

Aslında Tanrı bütün varlıkların gerçek yaratıcısıdır. Tanrı'nın iradesi olan Akl, tüm kozmik prensiplerin sebebidir ve kozmik prensipler (hudûdlar) bütün maddî varlıkların kaynağı olmuştur. Akl, onların ilk sebebi ve en mükemmelidir. Bu kozmik unsurlara (hudûdlara) inanmak Dürzîlerin temel inançlarındandır.

C. HUDÛDLARI BİLME

İsmâîlî inanç esasları arasında yer alan Allah'ın birliğini ruhanî ve cismanî hudûd mertebelerini bilmeksizin ve onlara tam olarak itaatle bağlanmaksızın imanın gerçekleşmeyeceği fikrinin[63]

57 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
58 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*; 38. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'ş-Şum'a.*
59 17. Risâle, *Risâletü't-Tenzîhi ilâ Cemâati'l-Muvahhidîn;* 22. Risâle, *Nushatü Taklîdi'l-Muktenâ.*
60 38. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'ş-Şum'a.*
61 14. Risâle, *Risâletü'l-Mevsûme bi Sebebi'l-Esbâb*; 38. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'ş-Şum'a.*
62 Yaratılış konusu hakkında bkz.; 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*; 7. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Bedi't-Tevhîd li Da'veti'l-Hak*; 14. Risâle, *Risâletü'l-Mevsûme bi Sebebi'l-Esbâb..*
63 es-Sicistânî, *Risâletu Tuhfeti'l-Müstecîbîn*, 18-20; Ivanow, "The Organization of the Fatimid Propaganda", *SBBRAS*, 15 (1939), ss. 1-35; Stern, "Cairo as the Centre of the İsma'ili Movement" *in Colloque İnternational Sur Hisroire du Caire*, ss. 437-450; Makarem, 'The Philosophicall Signifrance of the Imam in İsmailism', *Studia Islamica*, XVII (1967), 45-46;Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz*, 110; Ahmed Fevzan, *Edva ale Akîdeti'd-Dürziyye*, 25;Brayer, *Druze Religion*, 18; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd*, II/236.

benzeri Dürzîlerde de yer alır. Dürzîlere göre ruhanî hudûdlar aynı zamanda cismanî hudûdlardır. Bu ruhanî hudûdlar ulvî hudûdlardır. Mabut, bunların başı olan Küllî Akl'ı kendi nurundan yaratmıştır.

Bu hudûdlar sadece Hâkim dönemi için değil bütün dönemler için geçerlidir. Çünkü onlar doğmayan ve zaten mevcut olan varlıklardır. Bunlar gerçek ruhturlar, ölmezler, değişik isimler ve değişik cisimlere de girseler Bir'in elçileridir.[64] Hudûdları bilmeyen ve inanmayan kimse Tevhîd inancını kavrayamaz. Böyle bir kimsenin inancı bir iddiadan öteye gidemez.[65] Dürzî Risâlelerine göre bu hudûdların sayısı beştir:[66]

1. **Küllî Akl**: Hamza b. Ali b. Ahmed'dir. *Kaimu'z-Zemân, İlletü'l-İlel, Sâbıku'l-Hakiki, Emir, Kâimü'l-Hak, İmâmü'z-Zemân, Hâdi'l-Müstecibîn, Kitâbü'l-Mestûr, Mesihü'l-Akl, İrade*, gibi sıfatlar ona izafe edilir. Küllî Akl olan Hamza, Hudûdların başıdır ve değişik isimlerle zuhur etmiştir. Mesela Âdem döneminde Şatnil, Nûh döneminde Pisagorus, İbrâhim döneminde Elyesa, Mûsâ döneminde Şuayb, Îsâ döneminde mesih Yesû, Muhammed döneminde Selmân olarak zuhur etmiştir.[67]

2. **Küllî Nefs**: Ebû İbrâhim İsmâil b. Muhammed b. Hamid et-Temîmî'dir. *el-Huccetü's-Safiyyeti'r-Radiyye, İdrisü'z-Zemân, Ahnuhü'l-Evan, Hermesü'l-Heramîs, eş-Şeyhü'l-Mücteba, Zü Messa* gibi isim veya sıfatlar alır. Akl'ın Halık'a nisbeti gibi bu da Akl'a nisbet edilir. Hamza ona, diğer hudûdlar üzerine emir ve nehiy yetkisi vermiştir.[68]

3. **Kelime**: Ebû Abdillah Muhammed b. Vehb el-Kureşî'dir. *Fahru'l-Muvahhidîn, Beşîrü'l-Mü'minîn, İmadü'l-Müstecibîn, eş-*

64 17. Risâle, *Risâletü't-Tenzîhi ilâ Cemâati'l-Muvahhidîn*; krş., Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*, 137; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Dürûz*, 152.

65 38. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'ş-Şum'a.*

66 Hudûd silsilesi ve bunların sıfatları hakkında bkz., 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*; 32. Risâle, *Zikrü Ma'rifeti'l-İmâm ve Esmâi'l-Hudûdi'l-Ulviyye ve Ruhâniyye ve Cismâniye*; 38. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'ş-Şum'a.* Ayrıca bkz., *Kitab nakt ve Devâir*, 7 vd.

67 36. Risâle, *Kitab fîhi Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn*. Ayrıca bkz., Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*, 123.

68 20. Risâle, *Nushatü Sicilli'l-Mücteba.*

Şeyhu'r-Râzî gibi sıfatlar veya isimler alır.[69] Nefse nispet edilir, nefsten sonra gelen hudûd olup *Sefiru'l-Kudre* makamına getirilmiştir.[70]

4. Sâbık: Ebû'l-Hayr Seleme b. Abdilvehhab es-Sâmirî'dir. *el-Cenahü'l-Eymen, Nizamü'l-Müstecibîn, Azmü'l-Muvahhidîn, eş-Şeyhü'l-Mustafa* gibi isimler alır. Kelimeye nispet edilir ve ona yardımcı olarak yaratılmıştır.[71]

5. Talî: Ebû'l-Hasan b. Ahmed et-Tâî es-Semûkî'dir. *el-Cenahü'l-Eyser, Bahauddîn, Lisânü'l-Mü'minîn, Senedü'l-Muvahhidîn, en-Nasih Likâffeti'l-Halk Ecmaîn, ed-Dayf* ve *eş-Şeyhü'l-Muktenâ* gibi isim ve sıfatlar alır.[72] Cismanî dünyanın yaratılması ona nispet edilir.[73]

Beş hudûddan her birinin kendine has renkleri vardır. Yeşil Akl'ı, kırmızı Nefs'i, sarı Kelime'yi, mavi Sâbık'ı, beyaz Tâlî'yi temsil etmektedir. Dürzîlerin bu renklerden oluşan bayrakları Beyrut'ta ve ABD'deki Dürzî merkezlerinde bugün dahi asılmaktadır.[74]

Bu beş hudûddan başka dereceleri düşük olan üç hudûd daha bulunmaktadır.[75] Bunlar ise:

el-Cedd: Eyyüb b. Ali'dir.*

el-Feth: Rifa'a b. Abdilvaris'tir.

el-Hayal: Muhsin b. Ali'dir.

Dürzîlere göre hudûdları bilmek ve onlara itaat edip hürmet göstermek kesin bir inanç esasıdır. Çünkü onlar ilahın kapıları

69 20. Risâle, *Nushatü Sicilli'l-Müctebâ.*
70 21. Risâle, *Taklîdü'r-Rızâ Sefiru'l-Kudre.*
71 32. Risâle, *Zikrü Ma'rifeti'l-İmâm ve Esmâi'l-Hudûdi'l-Ulviyye ve Ruhâniyye ve Cismâniye.* Ayrıca bkz., Neccar, *Mezhebü'd-Durûz,* 141; ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd,* II/239
72 22. Risâle, *Nushatü Taklîdi'l-Muktenâ.* Ayrıca bkz., Makarem, *Druze Faith,* 26; Bedevî, *Mezâhib,* II/603.
73 38. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'ş-Şum'a.*
74 *www. i. cias. com.*
75 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha;* ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd,* II/243; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Dürûz,* 154.
* Fâtımî komutanlarındandır. Bkz., 80. Risâle, *Risâletü Tevbîhi Sehl.*

ve elçileridir. Ancak onlarla Bir'e ulaşılabilir, onların yardımı olmadan Bir'e ulaşmak imkansızdır. Hamza da risâlelerinde hudûdların isim ve sıfatlarının bilinmesini ve onlara hürmet gösterilmesini emretmiştir. Çünkü onların hikmet ve rahmet kapısı olduğunu belirtmiştir.[76]

D. TAKAMMÜS

Dürzîler, ruhun bir cisimden başka bir cisme intikaline inanmaktadırlar. Ancak buna tenâsüh[77] değil takammüs adını verirler. Bu nazariyeye göre ruh ölmez, ölen yalnızca cisimdir. Yani Dürzîlere göre ruh, gömlek değiştirir gibi beden değiştirir. Cisim her hangi bir belaya uğrarsa ruh onu terk ederek başka bir gömleğe geçer, dolayısıyla ruh olduğu gibi kalırken, değişen sadece cisimler ve cesetlerdir.[78]

Takammüs inancı, Dürzîliğin benimsediği en önemli inanç esaslarından birisidir. Makarem'e göre, bu inanç olmaksızın Dürzîlerin anladığı şekliyle tüm inanç ve fikir sistemi çöker veya boşta kalır.[79] İnsanın fiziksel ölümünden sonra, hakikat olan ruh, insanın daimî tecrübesindeki varlığıyla kaderine doğru devam edebilmesi için başka bir insan bedeninde ortaya çıkar. Böylece insan ruhu, bedeni terk eder etmez yeni bir beden edinir. Bu yeni beden de ruhun vasıtası olarak, varlığının idrak edilmesini sağlar ve insanın yaratılmasıyla başlayan bilgiye ve mutluluğa doğru ilerleyişine katılır. Aksi takdirde o cahillikle geriler ve benliğinin onu doğal konumundan saptırdığı bir bedenden dolayı ortada kalır, zıtlık ve kargaşalık yaşar. Dürzîler, ruhun sadece insanî bir bedene sahip olduğunu kabul ederler. Yani ruhun insandan başka varlıkların bedenine girmesi kesinlik-

76 17. Risâle, *Risâletü't-Tenzîhi ilâ Cemâati'l-Muvahhidîn.*

77 Tenâsüh için bkz., en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa,* 39-40; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât,* 48-49; eş-Şehristânî, *el-Milel,* 1/175; el-Bağdâdî, *el-Fark,* 208-212; Muhammed Ahmed Hatib, *eş-Şuhûbiyye ve'z-Zendeka ve Eseruhumâ fi Zuhuril Akâid ve'l-fırak el-Munharife,* Amman 1994, 37 vd.

78 15. Risâle, *er-Risâletü'l-Dâmiga fi'r-Redd alâ Fâsıki'n-Nusayrî;* 67. Risâle, *er-Risâle Min Dûni Kâimi'z-Zemân.*

79 Bkz., Makarem, *Druze Faith,* 57; Nebih el-Kasım, *Vaku'd-Durûz fi İsrail,6;* Asravî, *Mezhebü't-Tevhîd,* 537; Assaad, *Al-Hakim bi Amr Allah,* 164.

le söz konusu değildir. Hamza b. Ali, Nusayrîlere yazdığı reddiyede onları tenâsühe inandıkları için şiddetle eleştirir.[80]

Sevap ve ceza ilahî adalet kaidesine göre işlediği için, insan ruhunun başka bir hayvana geçmesi zulümdür. Ruhların ilahî adaletten yararlanabilmeleri ancak zamanın yeni bir imkan tanımasıyla gerçekleşebilir.[81] Bu yüzden ruha şerriyle ve hayrıyla, kısalığıyla ve uzunluğuyla sadece bu hayatta tek bir beden değil değişik zamanlarda değişik bedenler de gerekmektedir

Dürzîlere göre eğer ruh insanî olmayan bir beden edinirse o zaman bu beden insanın gerçekliğinin idrak edilmesi yönüyle, bedenin varlığının amacını alt üst eder. Diğer taraftan, eğer ruh fiziksel bir vasıtadan mahrum kalırsa amaç ortadan kalkar ve mutluluğa erişemez. Çünkü mutluluk veya acının hissedilmesi sadece fiziksel dünyada olur.[82] Dürzîlere göre ruhun tamamlayıcısı olan beden ruhun varolmasını harekete geçirir ve onun gelişmesini sağlar. Ben vasıtasıyla insan ruhu kendi varlığını elde eder. Bundan dolayı ruh bir bedenden mahrum olamaz. Bu sebeple onu yitirdiğinde bir başkasını edinir. Beden vasıtasıyla insan ruhu kendisinin bilincinde olmaya başlar. Risâlelerinin birinde Muktenâ Bahâeddîn, bir insan bedeni olmaksızın ruhun devam edebileceğine inananlara karşı şunları söyler; *Ey kafa karıştıran kişi! Söyle! Cismanî niteliklerden mahrum olan bir kimse nasıl bilgi elde etsin. Ey dikkatsiz kişi! Söyle! Duyusal melekelerini yitirmiş bir kimse nasıl cehaletten kurtulsun?*[83] Yine aynı risâlenin başka bir yerinde ise; *Cisimden ayrılan bu kuvvetin yeri neresidir? Nerede duracaktır? Bana söylesenize! Eğer yer ve gök arasında diyorsanız, çokluğundan dolayı iki alanla arasının kapanması lazımdır... Eğer semanın üzerinde diyorsanız o zaman da ufukları tıkardı*[84] diyerek ruhun bir beden olmaksızın kalamayacağını belirtmektedir.

80 15. Risâle, *er-Risâletü'l-Dâmiga fi'r-Redd alâ Fâsıki'n-Nusayrî.*
81 15. Risâle, *er-Risâletü'l-Dâmiga fi'r-Redd alâ Fâsıki'n-Nusayrî.* Ayrıca bkz., Neccar, *Mezhebü'd-Durûz,* 62.
82 Bkz., Makarem, *Druze Faith,* 54.
83 75. Risâle, *Risâletü Zikri'r-Reddi alâ Ehli'd-Te'vîl.*
84 Aynı Risâle.

Ruh, bedenden bedene geçmek suretiyle her çeşit yaşamı tecrübe eder. Böylece insan farklı zaman dilimleri içerisinde zenginliği, fakirliği, yüksek ve alt tabakaları, sağlık ve hastalığı yaşamış olur. Dürzî inancına göre eğer böyle bir nizam söz konusu olmasaydı insanlar arasında ilahî adalet gerçekleşmezdi. Muktenâ Bahâeddîn bir risâlesinde: *İnsanın geçmiş amelleri değerlendirilir ve insan ruhu yaptıklarına göre cezalandırılır veya mükafatlandırılır. Bu ilahî adaletin gerekliliği, aklın benimsediği ve ileri sürdüğü bir şeydir*[85] diyerek bir önceki hayatın diğerini etkileyeceğini göstermeye çalışmaktadır. Ancak bu sadece maddî durumla ilgili olup ruhun gelişme dönemindeki ruhsal ilerleme devrelerinde ödüllendirme veya cezalandırmaya işaret etmez.

Muktenâ Bahâeddîn bir risâlesinde takammüs nazariyesini şu şekilde açıklamaktadır: *Dünyadaki insanların sayısında bir artma veya eksilme olmadığı akıl sahibi insanlar tarafından kabul edilen bir gerçek değil midir? Bilakis onlar ilk devirlerden, alemin sonuna kadar mahdûd sayıdadırlar. Eğer böyle olmayıp da her bin senede bir kişi artsaydı şimdi yeryüzü insanlara dar gelmiş olmayacak mıydı? Yine her bin senede bir kişi eksilseydi yer yüzünde hiç kimse kalmayacaktı. Bundan dolayı akıl sahibi olan herkes kabul eder ki insanların sayısı ne artmakta ne de eksilmektedir.*[86] Buna göre alemdeki ruhların sayısı sınırlı ve sabittir. Yani ölümden sonra ruh hemen yeni bir bedene geçer.

Dürzîlerin benimsediği takammüs nazariyesine göre ruh insanlar arasında bir bedenden yeni bir bedene geçerken bu geçiş aynı cinsler arasında gerçekleşir. Erkek, erkek bedenine, kadın ise kadın bedenine girdiği gibi bir Dürzînin ruhu diğer bir Dürzînin bedenine, Hıristiyan'ın ruhu ancak diğer bir Hıristiyan'ın bedenine girer. Kısa Dürzî ilmihalinde, *Her hangi bir fert Rabbimizin dinini tanır, ona inanır ve Tevhîd dinine hidayet olunur da, böylece ona uygun olarak hareket ederse, bu kimse için kurtuluş söz konusu mudur?* sorusuna şöyle cevap verilmektedir; *Şüphesiz hayır, çünkü kapı ve arkasından da davet kapanmıştır. O kim-*

85 70. Risâle, *er-Risâletü fi Zikri'l-Maâd ve'r-Reddi alâ men Abbera bi'l-Galât ve'l-İlhâd.*
86 67. Risâle, *er-Risâle Min Dûni Kâimi'z-Zemân.*

se öldüğü zaman mensubu olduğu eski mezhebi ve dinine avdet eder.[87] Bu anlayıştan dolayı bütün nebilerin aynı kişiler olduğuna inanılır. Hamza b. Ali bu durumu şöyle açıklamaktadır: *Onların ilki sonudur. Sadece cesetlerde şekil almaktadırlar.*[88] Daha önce de belirttiğimiz gibi hudûdlarda bu sistem içerisine dahildirler.

Dürzîler göre birey için yaşam süresi hayatın gerçek amacını idrak etmek için yeterli değildir. Eğer birey sadece bir kere yaşamışsa Bir ile beraber olmayı hissedemez. İnsanlar, Tanrı'nın birliğinin doğru bilgisini kavrayabilmek için hazırlık yapmalıdır. İlahî bilgi, derece derece her bir adımın belirli bir periyodu simgeleyeceği şekilde insana verilmelidir. Her bir periyotta insana, bu periyotta yaptığı hazırlığa orantılı olarak ilahî bilgiden belirli bir miktar verilir. Burada söz konusu olan her bir periyot bir devreye (ed-Devr) işaret eder. Dürzî inancına göre hudûdlar, insan formatında belli devirlerde gelerek insan oğlunu Tevhîd doktrinine ulaştırmışlardır. Son devre ile birlikte Muvahhidlerden ilahî davete bağlılık hususunda yazılı ahit alınmıştır. Her bir Muvahhidin, asırlar boyunca cismanî elbisesini değiştirirken ilahî daveti kabul ettiği zaman vermiş olduğu ahdin bağlayıcılığı hüküm gününe kadar devam etmektedir.[89] Böylece bir Dürzînin ruhunun daha önce yaşamış olan başka bir Dürzî'ye ait olduğu düşüncesini içeren takammüs nazariyesi çerçevesinde, Hamza b. Ali ve daha sonra Muktenâ Bahâeddîn'in aldığı ahitler Dürzî inancına mensup olan herkesi bağlamış olmaktadır.

E. YEDİ ESAS

Dürzîler daha önce gönderilen tüm dini hükümleri yanlış ve batıl olduğunu iddia ederek neshetmişlerdir. Hamza b. Ali'nin bildirdiğine göre; *Her bir Nâtık kendisinden önceki şeriatı feshetmiştir. Muhammed b. Abdillah altıncı nâtıktır ve tüm şeriatleri feshetmiştir. Mevlâmız, Muhammed'in şeriatlarının hepsini ortadan kaldırmıştır. Batınî, zahirî anlamıyla yedi inanç esası feshedil-*

87 Toftbek, *Kısa Dürzî İlmihali*, 218
88 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik.*
89 Bkz., Makarem, *Druze Faith*, 57-58.

miştir.[90] Buna göre Hâkim Biemrillâh, kendilerinden yedi akîdeyi (Kelime-i Şehadet, namaz, oruç, hac, zekat, cihad ve velayet) kaldırmış yerine yedi tevhîdî esası ikame etmiştir.[91] Bu yedi esas ise şunlardır:

1. **Doğru sözlü olmak** (*Sıdku'l-Lisân*): Hamza b. Ali bir risâlesinde *Mevlâmız onlardan yedi namus teklifini kaldırmış ve onların yerine yedi tevhîdî özelliği farz kılmıştır. Bunların en büyüğü ise Sıdku'l-Lisân'dır*[92] diyerek yedi esasın en önemlisinin doğru sözlü olmak olduğunu belirtmektedir. Dürzîler *Sıdk* kelimesini *Sad* ile değilde *Sin* ile yazarlar. Çünkü ebcet hesabına göre *Sin* 60, Dal 4, Kaf 100 eder ki toplam 164 olur, bu da Dürzîlerin kabul ettiği hadlerin sayısına denk gelmektedir.[93]

Doğru sözlü olmak, bütün Dürzîlerin dinî ve dünyevî görevleri arasında yer almaktadır. Ancak zor durumda kalındığı takdirde kendi mezheplerine mensup olmayandan doğrunun gizlenmesi caiz görülmüştür.[94] Dürzî toplumu içinde yaşayanların birbirlerine karşı doğru olmaları çok önemli olup buna riayet etmeyen kişi şirk batağına düşmüş kabul edilir. Hamza b. Ali bu durumu şöyle açıklamaktadır: *Biliniz ki yalan söyleyen şirke girmiş sayılır. Çünkü yalan İblis'in şahsına delalettir, doğruluk ise yüce Mevlâya delalettir*[95] Doğru sözlü olmanın on mertebesi vardır. Bu on mertebe ise şunlardır:

a. Tanrı'nın birliğine (Tevhîd) iman etmek ve onu her şeyin üstünde tutmak.

b. Tanrı'nın, mütemadiyen insan şeklinde tazahür ettiğine, beşerî sıfatlardan uzak olduğuna inanmak ve bu tezahürün Hâkim Biemrillâh'ın şahsında sona erdiğini kabul etmek.

90 7. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Bedi't-Tevhîd li Da'veti'l-Hak.*

91 8. Risâle, *Misaku'n-Nisa*; 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.* Ayrıca bkz., *Kitâbun Nakt ve Devâir*, 49; Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz*, 121-122; Hirscberg "The Druzes", *Religion in the Middle East*, Cambridge 1976, II/338; Bedevî, *Mezâhib*, II/512-513; Dürzi yazarlardan N. Asravî, İslâmî hükümlerin neshedildiğini kabul etmez. Bkz. *Mezhebü't-Tevhid*, 38-39.

92 8. Risâle, *Misaku'n-Nisa.*

93 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-*Hafiyyi; 8. Risâle, *Misaku'n-Nisa.*

94 41. Risâle, *el-Cüzü'l-Evvel mine's-Seb'ati Eczâ.*

95 9. Risâle, *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-Tevhîd.*

c. Hamza'nın Kâimü'z-Zamân olduğunu tasdik ederek onun helal ve haramlar koyma yetkisinin olduğuna inanmak.

d. Hudûdları bilmek ve tasdik etmek.

e. Muvahhidlerin, diğer fırkalar içinde kurtuluşa ve esenliğe erecek tek fırka olduğuna inanmak.

f. Ruhların intikaline inanmak (Takammüs).

g. Kaza ve kadere inanmak.

h. Kıyametin geleceğine inanmak.

ı. Güvenilir kardeşlerin söylediklerine inanmak.[96]

Bu anlayış içerisinde doğru sözlü olmak, namazın yerine ikame edilmiştir.[97] İsmâîlîlikte namazın batınî manası, imâma bağlılık iken[98] Dürzîlikte, her şeyi kuşatan ilahî Bir'le birlik olmak ve ona yakın olmayı sürdürmektir. İnsanlar, kendilerini Tanrı'da gerçekleştirebilmeye ancak ilahî nurun kaynağını görmek için kendilerine rehberlik eden imâm vasıtasıyla ulaşırlar. Bu imâm ise daha önce gördüğümüz gibi Hamza b. Ali ve diğer dört hudûddur. Namazın hakikî anlamı, bir kimsenin ruhunun Tanrı'nın birliğiyle ilişki içerisinde olmasıdır. Hamza b. Ali şöyle demektedir: *Namaz senin ruhunun, benzeri olmayan Mevlâmızla ilişki içinde olmasıdır. Ona ise beş nurlu prensibin (hudûd) insanî formlarıyla ulaşılır.*[99] Buna göre beş vakit namaz beş hudûdtur.[100] Hamza, yazdığı risâlelerde namazın kaldırıldığını açıkça ifade etmekte ve bu konuda; *Mevlâmız insanlara namaz kıldırmadı, cenaze namazı kılmadı 'Fesalli li Rabbike ve'nhar'** ayetince namazla birlikte zikredilen kurbanı kesmedi. Mevlâmız bunları terk edince anlıyoruz ki o hem namazı hem de kurbanı kaldırmıştır... Bayram namazını ve Câmiu'l-Ezher'de kılınan Cuma namazı-*

96 *Kitâbu'n-Nakt ve'd-Devâir*, 56 vd; ayrıca bkz., Hitti, *The Origins of the Druze*, 50-51; Hircberg, *The Druzes*, II, 338; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Durûz*, 219.
97 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.* Ayrıca bkz., *Kitâbu'n-Nakt ve'd-Devâir*, 54; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Durûz*, 117; Öz, *Dürzîlik*, X/43.
98 el-Kâdı en-Nu'mân, *Esasü't-Te'vîl*, 310.
99 6. Risâle, *Kitabü'l-Ma'rûf bi Nakdi'l-Hafi*; Makarem, *Druze Faith*, 96.
100 Krş., Asravî, *Mezhebü'd-Durûz*, 37.
* Kevser, 2.

nı kaldırmıştır ki bu cami Kahire'de yapılan ilk camidir. Aynı şekilde görülüyor ki ilk iptal edilen şey de namazdır[101] demektedir.

2. Din kardeşini korumak (*Hıfzu'l-İhvân*): Din kardeşinin hukukuna riayet etmek ve onun ihtiyaçlarını karşılamak, her Dürzî'nin üzerine vacip olan bir görevdir. Hamza b. Ali, Dürzîlere şöyle seslenir; *Size kardeşlerinizi korumanızı tavsiye ediyorum, çünkü bu imanı tamamlamaktadır. Onların ihtiyaçlarını karşılayıp hastalarını ziyaret edin.*[102]

Bu esas, zekatın yerine ikame edilmiştir.[103] Bu esasa göre Dürzîlikte zekat ,Allah'ın birliğini tasdik edip, ruhunun yücelmesini sağlamak ve eski inanışlarını terk edip ilahî buyruklara teslim olmaktır.[104] Zekatın diğer bir manası ise, birinin din kardeşine yardım etmesi ve onu korumasıdır. Böylece bu, birinin ruhunun saflaşmasına ve yücelmesine vesile olur ki bu da insanı Tanrı'nın birliğinin gerçek bilgisine ulaştırır. Hamza b. Ali, *Size kardeşinizi kollamanızı emrediyorum. Onları kollarken imanınız mükemmele ulaşır*[105] diyerek bu esasın önemini vurgulamıştır.

Hamza b. Ali, zekatın kaldırıldığını şu sözlerle açıklamaktadır; *Mevlâmız, bu zekat denilen şeyi tamamen kaldırmıştır. Siz meclislerde duymuş olmalısınız ki zekat, Ali b. Ebî Tâlib ve onun zürriyetinden gelen imâmların velayetini kabul etmektir. Ayrıca onun düşmanları olan Ebû Bekr ve Ömer'den teberrî etmektir. Yine de Mevlâmız nevasıbtan (Ömer, Osman taraftarı) birine eziyet etmeyi yasaklamıştır. Görülüyor ki Mevlâmız, zekatın batınını Ali b. Ebî Tâlib'le iptal etmiş aynı şekilde zahirini de iptal etmiştir. Zekat meclislerde anlatılan şey değildir. O gerçekte Mevlâmızın tevhîdidir. Kalplerin temizliği ve kalbin zahir va bâtından kurtulmasıdır. Geçmişte inandığınız şeyleri terk etmenizdir.*[106]

101 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.*
102 33. Risâle, *Risâletü't-Tahzîr ve't-Tenbîh.*
103 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.* Ayrıca bkz., *Kitâbu'n-Nakt ve'd-Devâir*, 56-57; Makarem, *Druze Faith*, 98; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Durûz*, 117; Mustafa Öz, *Dürzîlik*, 44.
104 *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi*, 6. Ayrıca bkz., Makarem, *Druze Faith*, 98; Ebû Turabî, *Men Humu'l-Muvahhidûn*, 24.
105 33. Risâle, *Risâletü'l-t-Tahzîr ve't-Tenbîh*; bkz., Makarem, *Druze Faith*, 99.
106 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.*

3. Önceki ibadetler ve bâtıl inanışların tamamını terk etmek (*Terk-i İbadeti'l-Âdem ve'l-Butlân*): Dürzîlere göre, daha önceki fırka, mezheb ve dinlerin bâtıl olduğu kabul edilir ve kurtuluşun Hâkim Biemrillâh'a iman ile mümkün olacağına inanılır.[107] Hudûdlardan biri olduğu kabul edilen et-Temimî'de aynı şekilde, Muvahhidim diyen bir kimsenin, nesh edilip hükümleri kaldırılarak bâtıl hale gelen inançlardan bir kısmını kabul etse dahi dinden çıkacağını, mülhid ve kafir olacağını bildirmiştir.[108] Hamza b. Ali de *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha* adlı risâlesinde, *son resul Muhammed olsaydı, şimdi dini diğer dinlerden üstün olurdu. Halbuki diğer din ve grupların sayısı daha fazladır. Bu sebeple gerçek resulün Mevlâmızın kulu, imâmı olduğu açıktır* diyerek kendinin resul görevini yerine getirdiğini belirtmektedir. Yine aynı risâlede *Ey Resul! Sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan risâleti tebliğ etmemiş olursun, Allah seni insanlardan korur*[109] ayetini delil getirerek peygamberin görevini ihmal ettiğini ve risâleti tebliğ görevini ifa etmediğini iddia etmektedir.[110]

Önceki ibadetlerin ve bâtıl inanışların hepsini terk etmek, orucun yerine ikame edilmiştir.[111] Dürzîlere göre hiç kimse, hem ruhsal hem de fiziksel olan otuz vekilin bilgisine sahip olmadan Tevhîd'e giremez. Bu otuz vekil ise, Kelime, Sâbık, Tâlî, Cedd, Feth, Hayal, Nâtık, Esâs, Mutimm, Hüccet, Dâi, Eimmetü's-Seb'a ve on iki Hüccet'tir.[112] Orucun gerçek manası ise insanın kendini Tanrı'nın birliğinin bilgisi yardımıyla cehaletten korumasıdır. Buna göre insanı, varloluşunun amacından geri çeviren fiillerden sakınmakla gerçek oruç yerine getirilmiş olur. İnsanın bir varoluş amacı vardır ve ancak bu amaçtan insanı saptıracak fiillerden sakınmakla gerçek oruç tutulmuş olur.[113] Buna göre oruç, insanları inkara götüren her türlü inancı reddet-

107 68. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti's-Sifr ile's-Sâde.*
108 38. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'ş-Şum'a.*
109 Maide, 67.
110 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha.*
111 6. Risâle, *Kitabü'l-Ma'rûf bi Nakdi'l-Hafiyyi*; Ayrıca bkz., *Kitâbu'n-Nakt ve'd-Devâir*, 58; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-durûz*, 117; Öz, *Dürzîlik*, X/44.
112 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.*
113 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.* Ayrıca bkz., Makarem, *Druze Faith*, 101.

mektir. Muktenâ Bahâeddîn; *Var olmayana inanmak varlıkları inkara götürür. Bu ise inançsızlığa, inkara ve sapıklığa götüren bir çeşit yoldur*[114] diyerek diğer dinlerin görünmeyen bir varlığa ibadeti emrettiğini, bunun ise küfür olduğunu belirtmektedir.

4. İblisten ve bütün şer güçlerden uzaklaşmak (*et-Teberrî mine'l-Ebâlis ve't-Tâğût*): Dürzîlere göre İblis yani Şeytan da insan formatında görülür. Mesela Hâkim döneminin İblisi, Neştekin ed-Derezî'dir.[115] Şer güçler ise Tevhîd dininin düşmanları ve yanlış şeriatlerdir. Hamza bir risâlesinde Hâkim'in saçını uzatmasının, tenzilin dış alametine, yün elbise giymesinin te'vîlin dış alametine, eşeğe binmesinin de nâtıklara işaret ettiğini belirtir. *İyiliği emret, kötülüğü nehy et* prensibindeki iyilik tevhîd, kötülük ise Muhammed'in şeriatı şeklinde izah edilir. Kur'an'da geçen *Seslerin en çirkini eşek sesidir*[116] ibaresinde yer alan seslerin en çirkini, zahirin davası olarak izah edilir ve şöyle devam edilir; *En korkunç ve en kötü sözler şeriatlerinkidir. Tüm çekişme zıtlıklar ondan çıkar. Eşeğe binmek ise nâtıkların dinlerinin üzerine hakikatin galip gelmesini simgeler. Altın veya gümüş olmayan eyer ise nâtık ve esâsın şeriatlerinin abesliğine işaret eder.*[117] Yine aynı risâlede Hamza, Hz. Muhammed döneminde Küllî Akl olarak Selmân Farisî şeklinde yeryüzüne geldiği zaman, nâtık (Hz. Muhammed) ve esâsa (Hz. Ali) gerçek bilgiyi verdiğini fakat onların bunu insanlığa sunamadıklarını belirtmektedir.[118] Bundan dolayı Hz. Muhammed ve Ali yanlış dinin yanlış temsilcileri olarak kabul edilir.

Dürzîlere göre, adaleti ve erdemi şaşırmış ve doğru yolu görememiş kimselerden uzak durmak gerekir. Çünkü bu tür insanlar doğru bilgiye ulaşamayarak, kendi benliklerine düşmüşlerdir. İnsanın kendini idrak edebilmesi için yapacağı ilk iş bu kimselerden uzak durmasıdır. Muktenâ Bahâeddîn bu durumu

114 61. Risâle, *Risâletü'l-Hind.*
115 10. *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha;* 16. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm;* 19. Risâle, *Risâletü's-Subhati'l-Kâine.*
116 Lokman, 19.
117 10. *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha.*
118 11. Risâle, *Kitâbun fîhî Hakâik.*

bir risâlesinde şöyle açıklamaktadır; *Ey Kardeşler! Cahil, kör ve zalim olan diğer din mensuplarına karşı doğruyu söylemeyiniz. Onlara karşı bir sorumluluğunuz bulunmamaktadır. Muvahhidler kardeşlerine karşı yalan söylememelidir. Ancak yanlarında birisi varsa sırrı açıklamamak için yalan söyleyebilir. Eğer mümkünse sussun, değilse yalan söyleyebilir. Oradaki şeytanlar ayrıldıktan sonra kardeşine doğruyu söyleyebilir.*[119] Buna göre diğer din mensupları şeytan olarak kabul edilmekte ve onlardan uzak durulması tavsiye edilmektedir.

Dürzî inanç sisteminde, İblis'ten ve şer güçlerden uzaklaşma ise haccın yerine ikame edilmiştir.[120] Hamza b. Ali, hac ibadetini ve orada yapılanları anlatırken bu yapılanları delilik olarak niteler ve şöyle devam eder: *Halbuki Mevlâmız seneler önce haccı ve Kabe'nin örtüsünü kaldırmış ve böylece bunu herkese göstermek istemiştir.*[121] Yine aynı risâlede Beyt'ten kastedilenin Mevlâna Hâkim'in Tevhîd'i olduğu ve Tevhîd'in, Tanrı'nın birliğini ikrar edenlerin ruhları için bir barınak olduğu belirtilir.[122] Muktenâ Bahâeddîn ise haccı reddederek özetle şunları söylemektedir: *Kurtuluştan ümidini kesmiş olanların bu uzun yolculuğa çıkmakla nefislerine eziyet etmekten başka bir şey yapmadıkları açıktır. Hiç bir canlı belirtisi olmayan kara bir taşa ve taştan bir eve yönelerek, Tevhîd ehlini inkar ediyorlar. Oraya gitmeleri, onu öpmeleri onlara bir fayda sağlamaz. Bu Hıristiyanların haccından da kötüdür. Müslümanlar bunu nebilerine hürmetten dolayı yaptıklarını söylerler. Halbuki her asırda hâzır ve nâzır olan kişiyi görüp ona hürmet etmeleri daha iyi değil mi? Bu yaptıkları aklen saçma değil mi? Onlar ömürleri boyunca ilahlarını talep ederler ancak isimden başka bir şey göremezler. Mevlâmız Hâkim onlara göründüğünde, hudûdlar ona işaret ettiğinde kibirlenip kaçtılar ve dediler ki, bu da bizim gibi beşerdir. Böylece gururla-*

119 67. Risâle, *er-Risâle: Min Dûni Kâimi'z-Zemân.* Ayrıca bkz., Makarem, *Druze Faith,* 51; Ebû Turabî, *Men Humu'l-Muvahhidun,* 26.

120 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi;* Ayrıca bkz., *Kitâbu'n-Nakt ve'd-Devâir,* 59; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Durûz,* 117; Mustafa Öz, *Dürzîlik,* X/44; İzmirli, *Dürzî Mezhebi,* 81.

121 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.*

122 Aynı Risâle.

rına aldanıp reddettiler.[123] Bu gibi ifadelerden yola çıkan Dürzîler haccı, *kişinin, Tanrı'nın birliğinin bilgisine girdiğini, bunu öğrenmek için yola koyulduğunu kabul etmesi*[124] anlamına geldiğini kabul etmektedirler.

5. Tanrı olarak Hâkim'in birliğine iman (*Tevhîdü'l-Hâkim*): Tanrı olarak Hâkim'in birliğine iman, Kelime-i Tevhîdin yerine ikame edilmiştir.[125] Hamza b. Ali *el-Kitabü'l-Ma'rûf bi Nakdi'l-Hafiyyi* adlı risâlesinde Kelime-i Tevhîddeki *Lâ ilâhe illallâh* lafzının Sâbık'a, *Muhammedü'r-Resûlullah* lafzının ise Tâlî'ye delil olduğunu söylemektedir. Terimin dört fasıl olması, iki asıl ve iki esasa delalet etmektedir. O da yedi parça olup yedi nâtıka, yedi vasîye delildir. Yine Hamza, bu terimin on iki harf olmasının ise on iki hüccetin varlığına delil olduğunu söylemektedir. *Muhammedü'r-Resûlullah* lafzındaki üç kelime üç hudûda denk gelmektedir. Bunlar ise Nâtık, üstündeki Tâlî ve daha üstündeki Sâbık'tır. Hamza daha sonra lafızdaki harfleri tek tek ele alarak her birinin bir hudûda delil teşkil ettiğini belirtip kendine göre te'vîl ederek, Hâkim'in birliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.[126]

6. Hâkim Biemrillâh'ın hüküm ve fiillerine rızâ göstermek (*er-Rızâ an Küllî mâ yef'alühü*) : Mabûd olarak Hâkim'in yaptığı her şeyin bir sebebi ve hikmeti olduğunu kabul ederek onun fiillerine rıza göstermektir. Hamza b. Ali bir risâlesinde Hâkim Biemrillâh'ın hayatından kesitler sunarak, onun sıra dışı hareketlerinin hikmetini anlatmaktadır.[127]

Hâkim Biemrillâh'ın hükümlerine rıza göstermek, cihadın yerine ikame edilmiştir.[128] Hamza b. Ali, cihadın kaldırılmasını şöyle açıklamaktadır; *Cihada gelince, Muhammed onunla İslâm'ı yaymış ve onu bütün Müslümanlara farz kılmıştır. Mevlâmız ise onu kaldırmıştır... İçinde kaimu'z-Zemânın bulunmadığı bütün ci-*

123 67. Risâle, *er-Risâle Min Dûni Kâimi'z-Zemân.*
124 Bkz., Makarem, *Druze Faith,* 101.
125 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi;* Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Durûz,* 117; Mustafa Öz, *Dürzîlik,* X/44; İzmirli, *Dürzî Mezhebi,* 81.
126 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.*
127 Bkz., *Kitâbun fîhî Hakâik,* 11.
128 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi;* ayrıca bkz., *Kitâbu'n-Nakt ve'd-Devâir,* 63.

hatlar geçersizdir.[129] Hamza b. Ali bu durumu şöyle açıklamaktadır; *Gerçek cihat ise Mevlâmızın Tevhîdini bilmek ve istemektir. Aynı şekilde onun varolmadığı gibi saçmalığa götüren her hangi bir inancı reddetmek de buna dahildir.*[130]

7. Açık ve gizli onun ilahî iradesine teslimiyet ve bunu kabul (*Teslîmü'n-Nefs*): Her ne olursa olsun Hâkim'in hükümlerini kabul etmek ve ona teslim olmaktır. Hamza b. Ali, Dürzî davetine girenlerden aldığı misakın bir bölümü şöyledir: *Zikri yüce olan Mevlâmız Hâkim'e ruhumu, bedenimi, malımı, evladımı ve sahip olduğum her şeyi teslim ettim. İster lehime isterse aleyhime olsun bütün hükümlerine razı oldum.*[131] Görüldüğü gibi Dürzîlikte teslimiyet çok önemli olup Dürzî öğretinin temellerinden birisini oluşturmaktadır.

Açık ve gizli Hâkim Biemrillâh'ın ilahî iradesine teslimiyet ve kabul, velayetin yerine ikame edilmiştir.[132] Hamza b. Ali bir risâlesinde, *Teslimiyet imanın, iman ise Tevhîdin kapısıdır*[133] diyerek Hâkim'in hükümlerine teslim olmadan Tevhîd ehlinden olunamayacağını belirtir.

Özetle Dürzîlere göre Kelime-i Tevhîd; Tanrı'nın bir oluşunu tanımadır; namaz, beş hudûdun yardımıyla kişinin ruhunun Hâkim'le ilişki içinde olmasıdır; zekat, Hâkim'in birliğini tasdik edip, ruhunun yücelmesini söylemek ve eski inanışları terk etmektir; oruç, kalpleri tevhitten uzaklaştıracak tüm fikir, davranış ve düşüncelerden uzak durmak; hac, Tevhîd bilgisini öğrenmek için yola koyulduğunu kabul etmek; cihad, Hâkim'in birliğini kavramak için yapılan çaba ve velayet ise Hâkim'e ve beş hudûdun insan formatındaki suretlerine bağlılık ve gönülden teslimiyettir.

Buna göre Dürzîler, İslâmî hükümleri tam olarak reddetmemekte ancak kendi dışındaki Müslümanların anlayışlarının bâtıl olduğunu söyleyerek, Kur'an'da geçen hükümleri kendi anla-

129 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.*
130 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.*
131 5. Risâle, *Misakı Veliyyi'z-Zemân.*
132 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.* Ayrıca bkz., Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Durûz,* 117; Mustafa Öz, *Dürzîlik,* X/43; İzmirli, *Dürzî Mezhebi,* 88.
133 9. Risâle, *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-Tevhîd.*

yışları doğrultusunda te'vîl etmektedirler. Bu durum bir Dürzî risâlesinde *Mevlâmız, zâhiri kaldırdığı gibi bâtını da kaldırmıştır. Bizi her iki azaptan da kurtarmıştır*[134] sözleriyle açıklanmakta ve ibadetlerle ilgili tüm hükümlerin kaldırıldığı belirtilmektedir.

F. KIYAMET VE HESAP GÜNÜ

Ahiret günü, Dürzîlere göre kıyamet günü anlamına gelmektedir. Çünkü ruhun ölümü veya dirilmesi diye bir şey söz konusu değildir. Hesap günü ruhların gelişmesinin son mertebesidir ve değişik gömleklere intikal ve geçiş son bulacaktır.

İlahî irade tarafından, kötülüğün tamamıyla bastırılacağı bir vakit gelmelidir. Bu vakitte yer yüzü adalet ve eşitlikle dolacaktır. İyi, kötü üzerine galip gelecek ve o zaman doğru şekilde inananlar, kendilerini Bir'de idrak edebileceklerdir. İşte bu, gelecek olan yeniden diriliş günüdür. Bizim bulunduğumuz dönem ve çağlar hakikatin üstün geleceği ve adaletin tesis edileceği bu günün yolunu açmaktadır. Cennet veya diriliş günü sonrası ulaşılacak mutluluk ilahî bilginin kendisidir. O içinde ölümün olmadığı gerçek hayattır.[135] Aslında cennet, hakikî bilgi, cehennem ise cehalettir. Buna göre cennet, ilahî davet olup meyveleri ise ilahî bilgidir. Ödül ise bu bilgiye ulaşmaktır. Buna uygun olarak cehennem ise ilahî mesajın öğretilerinden sapmadır. Onun cezası da Tanrı'nın birliğinin ilahî bilgisine ulaşmaktan uzak kalmaktır.[136]

Hiç kimse tüm varlıkların kaynağı ve tüm sebeplerin sebebi olan Akl vasıtasıyla hakikati araştırıp bulmadığı sürece Tanrı'nın birliğine katılamaz ve dolayısıyla hakikî mutluluğa erişemez. Akl'ın yardımıyla inananlar, güçleri nispetinde hakiki bilgiye ulaşacaklardır.[137]

134 6. Risâle, *el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi.*
135 37. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'z-Zinâd.* Ayrıca bkz., Makarem, *Druze Faith,* 83.
136 Bkz., 15. Risâle, *er-Risâletü'l-Dâmiga fi'r-Redd alâ Fâsıki'n-Nusayrî;* 37. Risâle, *el-Mevsûmetü bi Risâleti'z-Zinâd;* 69. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mi'râci Necâti'l-Muvahhidîn.*
137 36. Risâle, *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn;* 66. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Temyîzi'l-Muvahhidîn;* 69. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mi'râci Necâti'l-Muvahhidîn.* Ayrıca bkz., Makarem, *Druze Faith,* 85-86.

Kıyamet gününde Hâkim Biemrillâh olan Mabud, nâsutî suretiyle ortaya çıkacaktır. Bunun ne zaman olacağı bilinmemekle birlikte Çin'de, Recep ayında Cuma günü olacağı söylenmektedir.[138] Hıristiyan ve Yahudilerin Müslüman ülkelerine saldırması, Mısır'da fitnenin çoğalması, imâmet soyundan gelen bir şahsın idareyi ele geçirmesi, ancak milletine ve dinine ters hareketler yapması, Yahudilerin Beytü'l-Makdis'i işgal etmesi, Deccal'in ortaya çıkması (ki bu Zıdd veya İblistir), açlık ve musibetlerin çoğalması[139] kıyamet gününün alametleri olarak kabul edilmektedir.

Hamza b. Ali bir risâlesinde *Sûr'a üfleyen benim, ba's, haşr ve neşr sahibi benim*[140] diyerek Kıyamet ve Ceza gününün kendisinin olduğunu bildirir. Aynı risâlede bunu şöyle açıklar; *Mevlâmız Hâkim, kılıcıyla karşınıza çıkıp bütün yaratıkların karşılığını verdiğinde, hak ve kısas sahiplerine verdiğinde sizden vefa ve ihlas sahibi olanları iyiliğe ulaştırdığında, fasıkların ve inatçıların, ana-baba katillerinin ve çocukların mallarını gasp edenlerin nefislerini cesetlerinden çekip alacaktır.*[141] et-Temimî ise bir Risâlesinde: *İlahî kanun yani hakikat hiç bir kimsenin işitmediği, görmediği ve hatta tasavvur bile etmediği bir şekilde onları yakıp kül edecektir*[142] diyerek o gün sanki fizikî bir cezanın ötesinde hakikî bilgiye ulaşamayanların yok olacağını ima etmektedir.

Sami Makarem de *O gün Tanrı kendi birliğinde kendini insanoğluna gösterecektir. Bu an için hazırlık yapanlar Tanrı'yı görebileceklerdir. Onlar, kendilerini diğer her şeyi içine alan onun birliğini tecrübe edeceklerdir. Bu tecrübelerinde onlar kendi zihinsel ve ruhsal sınırlarında kalacaklardır. Böylece onlar ilahî bilgiye ulaşacaklar ve sonunda onun sonsuz ve sınırsız gücünden dolayı yanıp yok olmaksızın bu ilahî bilgiye uygun hale getirilecekler-*

138 Krş., Toftbek, *Kısa Dürzî İlmihali*, 216; Churchill, *Druzes and the Maronites*, 14; Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz*, 124; Ahmed Hatib, *Akîdetü'd-Durûz*, 165-66;

139 Kıyametin alâmetler için bkz., 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*; 39. Risâle, *el-Mevsûmetü bi'r-Rüşd ve'l-Hidaye*; 55. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Taakkûb ve'l-İftikâd*; 59. Risâle, *Risâletü'l-Arab*; Ahmed hatib, *Akîdetü'd-Durûz*, 165; Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz*, 124.

140 34. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-İ'zâr ve'l-İnzâr.*

141 34. Risâle, *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-İ'zâr ve'l-İnzâr.*

142 36. Risâle, *Kitab fihî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*

dir[143] diyerek Dürzî olmayanların sanki yok olacağını ima etmektedir. Ancak bunun mecazî olma ihtimali daha yüksek gözükmektedir. Çünkü Hamza b. Ali bir risâlesinde *Tanrı'mızın birliğini açıkça ifade eden insanlar sonsuza kadar bir sarayda yaşayacaklardır*[144] diyerek Muvahhidlerin erdem devleti içinde yeryüzünün varisleri olarak yaşayacaklarını ve diğer din mensuplarının onlara köle olarak hizmet edeceklerini belirtir.[145]

Dürzîler ahiret gününden ziyade kıyamet ve hesap gününün var olduğuna inanırlar veya onlara göre ahiret sadece yeryüzünde olacaktır. Yani insana kendi fiziksel formunda, bulunduğu yerde olacaktır ve yer yüzünü Muvahhidler topluluğu yönetecektir. İyilik ve bilginin mutlak hakim olduğu bir dönem başlayacaktır. Daha öncede belirttiğimiz gibi, Dürzîler gayba inanmazlar ve onu reddederler. Bundan dolayı melek ve cinlerin varlığını da reddetmektedirler. Onlara göre melekler kendi inançlarına tabi olan Muvahhidler topluluğu, Şeytan ise ona muhalif olanlardır.[146]

Kıyametten veya hesap gününden sonra yeryüzü cennet halini almış olacaktır. Hâkim'in yönetimindeki erdem devleti yeryüzüne hükmederek ilahî bilgi Muvahhidlerin ödülü, aykırı şekilde yaşayanların da cezası olacaktır. Bundan sonra adalet ve hakikat daima üstün gelecek, iyilik ve güzellik daima ortaya çıkacaktır.

G. İLÂHÎ BİLGİYİ GİZLİ TUTMA

Dürzîler, inançlarını kendilerinden olmayan kimselerden gizlerler, ancak bunu takiyye olarak kabul etmezler. Dürzîler, inançlarını gizleme hususunda gösterdikleri bu tutumlarını asırlarca devam etmişlerdir. Bu hususta her ne kadar bir yumuşama söz konusu ise de inançlarını gizleme noktasındaki tutumlarını günümüzde de devam ettirmişlerdir. Bu nedenle in-

143 Makarem, *Druze Faith*, 87.
144 13. Risâle, *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*.
145 Krş., Toftbek, *Kısa Dürzî İlmihali*, 216
146 Dürzîlere göre Zıd veya İblis Şeytan'dan farklıdır.

sanlar, 18. yüzyıla kadar onlar hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olamamışlardır. Bu gizlilik Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı'ya karşı isyan edip oğlu İbrâhim Paşa'nın 1832 yılında Suriye ve Lübnan'a girmesiyle[147] son bulmuştur. İbrâhim Paşa burada Dürzî halvethanelerine girerek bir çok yazma esere el koymuştur. Daha sonra bu eserlerin, dünyanın çeşitli kütüphanelerine intikal etmesiyle mezhep hakkında bilgi edinilmesi kısmen kolaylaşmıştır.[148] Ancak yine de inançları gizlemenin bir inanç esası olarak kabul edilmesi ve risâlelerde bir takım şifreli ifadelerin kullanılmasından dolayı bu fırka hakkında bir çok yanlış kanaatler ortaya çıkmıştır.

Hamza, mezhep sırlarını açıklamanın ve risâlelerdeki hikmetleri başkalarına ifşa etmenin en büyük günah olduğunu belirtmektedir. Dürzî inancına göre risâlelerin layık olmayanlara verilmesi ve layık olandan da esirgenmesi, emanete ve dine ihanet etmek anlamını taşımaktadır. Buna göre Dürzî risâlelerinin açığa çıkarılması veya onlardaki bilgilerin Dürzî olmayan kimselere verilmesi kesinlikle yasaktır.[149] Hamza b. Ali bir risâlesinde, *Dinden çıkmak dinin emirlerini başkalarına anlatmak ve herhangi birine muhalefet etmekle olur*[150] diyerek dinî emirlerin ifşa edilmesinin dinden çıkmaya sebep olacağını belirtir. Bu yüzden zor durumda kalındığı zaman Hamza b. Ali'yi ve Dürzîleri lanetlemek bile caiz görülmüştür. Bu konuda Muktenâ Bahaeddîn, *Zor durumda kaldığınızda sizden ona sövmeniz ve lanet etmeniz istenirse hemen yerine getiriniz. Çünkü Allah sizin gizlediklerinizi ve açıkladıklarınızı bilendir*[151] diyerek gerektiğinde inancı gizlemenin mümkün olduğunu belirtmektedir.

Hamza b. Ali bir başka risâlesinde de, *Bütün kadın ve erkek Muvahhidlerin üzerine düşen, yedi esası koruyup, bu esasları ehil olmayan kimselere açıklamamaktır*[152] demektedir. Buna gö-

147 İbrahim Paşa'nın Suriye ve Lübnan'a girişi hakkında geniş bilgi için bkz., Şinasi Altındağ, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı*, 53-64.
148 H.Z. Hirschberg, "Druzes", E.Br. Chıcago 1981, 1060.
149 33. Risâle, *Risâletü't-Tahzîr ve't-Tenbîh.*
150 5. Risâle, *Mîsak Veliyyi'z-Zamân.*
151 111. Risâle, *Menşûru'l-Gaybe.*
152 8. Risâle, *Misâku'n-Nisâ.*

re Dürzî mezhebine inanan bir kimsenin inancını açığa vurması caiz değildir. Bilakis her Dürzînin, gerektiğinde bu yola başvurarak inancını kamufle edebilmesi için namazı, abdesti, Kur'an okumayı bilmesi gerekmektedir.[153] Onların bu tür yöntemlere müracaat etmesinde, İsmâîlîler ve Sünnî Müslümanlar tarafından uygulanan baskıların etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum Dürzî mezhebi mensuplarının, mezhep dışındaki kişilerle birlikte bulundukları zaman inançlarını gizleme ve başka bir dinden olduklarını iddia etme hakkının doğmasına sebep olmuştur.[154]

Şerhü'l-Misak adlı yazma eserde, inancı gizlemenin gerekliliği şöyle açıklanır; *Eğer bir Dürzî Ehl-i Sünnet arasındaysa namaz, oruç, hac ibadetleriyle Hulefâ-i Raşidîn'in fazilet sırasına dikkat etmelidir. Eğer Şiilerin çoğunlukta olduğu bir yerde oturuyorsa onların mezhebine meyletmeli, Ali b. Ebî Tâlib'i en üstün kişi saymalı, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Aişe'ye sövmeli, zahiren onlar gibi görünmelidir. Eğer Hıristiyanların arasında ise onlar gibi giymeli, kısacası inancını kalbine gizleyip içinde bulunduğu toplumun inançlarına göre hareket etmelidir.*[155] İşte bu anlayıştan dolayı bazı Dürzî emirlerinin Hıristiyan, Sünnî Müslüman veya Dürzî olduğu tartışma konusu olmuştur.[156]

et-Temimî bir risâlesinde Hallac-ı Mansûr'dan örnek vererek, *O her şeyi açığa vurarak Rabbinin gizliliğine ihanet etti,* diyerek Tevhîdî bilgilerin saklanması gerektiğini belirterek *İlahî bilgiyi onu hak etmeyenlerden koruyun*[157] demektedir.

Günümüz Dürzîlerinde de bu anlayışın devam ettiği görülmektedir. Makarem, *Şayet Hallac-ı Mansûr hakikati ifşa etmesey-*

153 Tofrbek, *Kısa Dürzî İlmihali*, 217; Bedevî, *Mezahîb*, II/688; Brayer, *Druze Religion*, 261.
154 Sacob Skovgaard-Petersen, "Takiyye mi, Yoksa Sivil Din mi? Lübnan'daki Mezhep Esasına Dayanan Davlet Çerçevesinde Dürzî Din Uzmanları" çev. Bilge Tosun- Hayati Tosun, *Alevi Kimliği*, İstanbul 1999, 160 .
155 *Şerhü'l-Misak*, Ürdün Üniversitesi, Merkezü's-Sekafe ve'l-Mahtûtat, Mikrofilm Nu:579/29.
156 Bkz., Hitti, *Origines of the Druze*, 8; Bedevî, *Mezâhib*, II/631-632; S. Tekindağ, *Dürzîler*, III/670-671; Öz, *Dürzîlik*, X/46.
157 36. Risâle, *Kitab fîhi Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn.*

di hem canını hem de kendini katledenleri günahtan kurtarabilirdi. Bu hikayeden biz, Muvahhidlerin ilahî mesajın hakikatini, onun için hazırlığı olmayanlardan niçin sakladıklarını anlarız.[158] diyerek inancı gizli tutmanın gerekliliğini kabullenmektedir. Bu anlayıştan dolayı Dürzî yazarların kendi inançları ile ilgili olarak yazdıkları bilgiler genellikle müphem bırakılmakta ve ister istemez onların yazdıklarına şüpheyle bakmayı da zarûri kılmaktadır.

Görüldüğü gibi Şiîlerdeki takiyye inancı, Dürzî anlayış içerisinde daha değişik bir anlam kazanmıştır. Dürzîler, kutsal saydıkları dinî inançlarını ve bu inancın kaynağı olan Dürzî Risâlelerini fasık insanlardan, çocuk yaştaki Dürzîlerden ve hatta kendi toplumlarındaki cahil kimselerden dahi gizlemeyi gerekli görürler. Halvethane dedikleri kutsal mekanlarında bulunan Dürzî Risâlelerini sadece belli derecelere ulaşmış olan Dürzîler okuyabilirler. İlahî bilgi Dürzî olmayanlardan saklandığı gibi bu bilgiler, Dürzîlere de hazır olmalarına göre kademe kedeme verilir.[159]

158 Makarem, *Druze Faith*, 100.

159 Dürzîlerde takiyye inancı için bkz., D.J. Steward, "Taqiyyah as Performence: the Travels of Baha'al-din al-Alimi in the Ottoman Empire, 991-93/1583-85" *Law and Society in Islam*, Princeton 1996, 2 vd.; K.M. Firro, *a History of Druzes*, Leiden 1992, 20-23; A. Layish, "Takiyya among the Druzes" *Asian and African Studies*, 19/3 (1985), 245-81; krş., Firro, "The Druze and Between Syria, Lebonan and Israel", *Ethnicty Pluralizm and the State in the Middle East*, Cornell University Press 1986, 185-197.

SONUÇ

Dürzî, *kendisinden önce gelen bütün dinî inanışların yanlış olduğunu kabul ederek, Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyyetine ve onun yarattığı ulvî varlıklar hiyerarşisine inananların müşterek adıdır.* Dürzî anlayışın içinde birçok felsefî akımın izleri bulunsa da, bunların Dürzî öğretilere yansıması daha ziyade İsmâîliyye aracılığıyla olmuştur. Bu bağlamda Dürzî Mezhebi, İsmâîliyye içerisinden neşet etmiş ve Dürzî düşüncenin temelini de İsmâîlî kaynaklı fikirler oluşturmuştur.

Fatımîlerin altıncı halifesi olan Hâkim Biemrillâh, Dürzîler tarafından ilah kabul edilmekte ve onun birbirinden asla ayrılmayan lâhutî ve nâsutî özelliklere sahip olduğuna inanılmaktadır. Risalelerde, Kuran'da geçen, *o doğurmamış ve doğrulmamıştır, hiçbirşey ona denk değildir,* gibi sıfatlar Hâkim için verilir. Tanrı olan Hâkim, fiziki alemle doğrudan temas kuramayacak kadar yüce ve münezzeh olduğu için yaratma, Küllî Akl olan Hamza b. Ali vasıtasıyla gerçekleşmiştir.

Hamza b. Ali, Kelime-i Tevhîdi, Tanrı olarak Hâkim'in birliğine iman etmek; namazı, doğru sözlü olmak; zekatı, din kardeşlerini korumak; orucu, önceki ibadetleri ve batıl inanışların tamamını terk etmek; haccı, İblis ve şer güçlerden uzaklaşmak; cihadı, Tanrı olarak Hâkim'in hükümlerine rıza göstermek; velayeti ise açık ve gizli Hâkim'in ilâhi iradesine teslimiyet ve kabul şeklinde te'vil ederek, herhangi bir ibadetin olmadığı bir öğreti meydana getirmiştir.

el-Ferganî'nin "Zamanın imâmı geçmiş peygamberlerden ve imâmlardan üstündür", "Allah'a ibadet eden bir kimse ibadetini ruhu olmayan bir ferde tahsis etmiştir", "Allah bir şahıs veya bedendir", "Şeriat, tenzîl ve te'vîl boş şeylerdir atılması gerekir", "Ma'bud, Emirü'l-Mü'minîn olan Hâkim Biemrillâhtır" şeklinde ortaya koyduğu iddialar, Dürzî inancının ilk nüvelerini oluşturmuştur. Bu fikirler Neştekin ed-Derezî ve Hamza tarafından da kabul edilmiştir. el-Ferganî, ed-Derezî ve Hamza, temeli aynı olan bir öğretiyi savunmuşlardır. Hatta bundan dolayı tarihçile-

rin olayları anlatırken çoğu zaman bu üç şahsiyeti birbirine karıştırdıkları görülmekte ve yine ilk önce bu öğretiyi kimin ortaya attığı hususunda da farklı rivayetler verdikleri dikkatlerden kaçmamaktadır.

Hâkim'in ulûhiyyetini iddia edenler, siyasî bir emel peşinde olabilecekleri gibi, Bâtınî anlayışa sahip samimi birer İsmâilî de olabilirler. Çünkü bu daveti ilk ortaya atan el-Ferganî, Neştekin ed-Derezî ve Hamza b. Ali hakkında dikkat çeken nokta, üçünün de doğu kökenli ve ilk dönem İsmâilî fikirleri iyi bilen kimseler olmasıdır. İmâmın kişiliğinde mübalağaya kaçma, onun insan üstü özelliklerine vurgu ve yeni bir çağın başlaması düşünceleri İsmâilî geleneğe yabancı motifler değildir. Erken dönem İsmâilîlikteki bu fikirlerin bir kısmı aynen korunarak bir kısmı ise geliştirilerek yeni davet içerisinde eritilmiştir.

el-Ferganî'nin bir suikast sonucu öldürülmesiyle onun başlattığı hareketin liderliği, Neştekin ed-Derezî ve Hamza b. Ali'ye kalmıştır. Ancak Hamza b. Ali, Dürzîliğin kurumlaşma sürecini gerçekleştirdiğinden, mezhep kurucusu olarak o kabul edilmiştir. Nitekim, Hamza'nın her bir inanandan ahit aldığı tarihî kaynaklarda geçmektedir. Dürzîlik, Neştekin ed-Derezî'nin adıyla anılmasına, fikrî temeli de ilk önce el-Ferganî tarafından atılmış olmasına rağmen, Hamza b. Ali tarafından kurumsallaşmış bir mezheptir.

Hamza b. Ali, getirdiği öğreti ile İsmâilîlerce imâm olarak kabul edilen Hâkim Biemrillâh'ı ilah mertebesine çıkarmıştır. Hâkim'i, Tanrı olan Bir'in tecessümü makamına getirerek onu, kurduğu sistemin dışına itmiş ve kendisini Küllî Akl'ın tecessümü ilan ederek imâmet makamına oturmuştur. Böylelikle İsmâilî düşünce sisteminin merkezinde yer alan imâm öğretisi tasfiye edildiği gibi imâmetin Ehl-i Beyt dışından birine geçmesine de kapı açılmıştır.

Hamza b. Ali'den sonra davetin liderliğine getirilen Muktenâ Bahâeddîn, 434/1042 yılında son risâlesini yazarak gaybet etmiştir. O tarihten itibaren, Hudûd makamında olan ve Dürzî Risâlelerini yazan Hamza, et-Temimî ve Muktenâ Bahâeddîn'in ortaya koyduğu prensiplerden dolayı, Dürzîlik, başkasını bünyesine almayan, inançlarına girmek isteyenlere izin vermeyen, çıkmak isteyenlere ise müsamaha göstermeyen kapalı bir mezhep halini almıştır.

KAYNAKÇA

A. YAZMA ESERLER

1. Dürzî Risaleleri

Dürzî risâleleri dörtlü tasnif şekli bulunsa da genellikle altı cilt halinde tasnif edilmiştir. Dörtlü tasnifte de altılı tasnifte de risâlelerin sayısı veya sırası değişmemek olup tamamı 111 risâledir. Ayrıca bu risâlelerde sayfa numaraları da bulunmamaktadır.

I. Cilt

1. *Nüshatü's-Sicilli ellezî Vucide Muallegan ale'l-Meşâhîd fi Gaybeti'l-Hâkim*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 588/411.
2. *es-Sicillü'l-Münhâ fihi ani'l-Hamr*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.
3. *Haberü'l-Yahud ve'n-Nasarâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134.
4. *Nüshatü mâ Ketebehû el-Karmatî ilâ'l-Hâkim Biemrillâh*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.
5. *Mîsâku Veliyyi'z-Zemân*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 570/2, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 585/134, 587/154, 588/411.
6. *Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyyi*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.
7. *Risâletü'l-Mevsûme bi Bedi't-Tevhîd li Da'veti'l-Hak*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.
8. *Mîsâku'n-Nisâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 570/2, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 580/29, 585/134, 587/154, 588/411.
9. *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihaye fi't-Tevhîd*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

10 *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

11. *Kitâbun fihî Hakâik*, Ürdün Üniversitesi,Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.
12. *es-Siretü'l-Mustakîme*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.
13. *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 570/2, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 585/134, 587/154, 588/411.

14. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Sebebi'l-Esbâb*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

II. Cilt

15. *er-Risâletü'l-Dâmiga fi'r-Redd alâ Fâsıki'n-Nusayrî*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 571/2, 573/19, 575/27, 581/127, 587/154.
16. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 571/2, 574/27, 575/27, 575/27, 577/29, 581/127, 587/154.
17. *Risâletü't-Tenzîh ilâ Cemâati'l-Muvahhidîn*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 571/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 581/127, 587/154.
18. *el*-Mevsûmetü bi Risâleti'n-Nisâi'l-Kebîra, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
19 *Risâletü's-Subhati'l-Kâine*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
20 *Nushatü Sicilli'l-Müctebâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
21. *Taklîdü'r-Rızâ Sefîru'l*-Kudre, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
22. *Nushatü Taklîdi'l-Muktenâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
23. *Mukatebetün ilâ Ehli'l-Küdyeti'l-Beydâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
24. *Risâletü'l-Ensanâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
25 *Şartü'l-İmâm Sahibi'l-Keşf*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
26. *er-Risâletü elletî Ursilet ilâ Veliyyi'l-Ahd, Ahdi'l-Müslimîn Abdurrahim b. İlyas*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127.
27. *Risâletü Humâr b. Ceyş es-Süleymânî el-Akkâvî*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
28. *er-Risâletü'l-Münfezetü ile'l-Kadî*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
29. *el-Münâcât, Münâcâtü Veliyyi'l-Hakk*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.
30. *ed-Duâü'l-Müstecâb*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.

31. *et-Takdîsü Duâü's-Sâdikîn*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.
32. *Zikrü Ma'rifeti'l-İmâm ve Esmâi'l-Hudûdi'l-Ulviyye ve Ruhâniyye ve Cismâniye*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.
33. *Risâletü't-Tahzîr ve't-Tenbîh*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.
34. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-İ'zâr ve'l-İnzâr*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.
35. *Risâletü'l-Gaybe*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 581/127, 587/154.
36. *Kitab fîhî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
37. *el-Mevsûmetü bi Risâleti'z-Zinâd*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
38. *el-Mevsûmetü bi Risâleti'ş-Şum'a*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 576/27, 581/127, 587/154.
39. *el-Mevsûmetü bi'r-Rüşd ve'l-Hidaye*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.
40. *Şi'rü'n-Nefs*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.

III. Cilt

41. *el-Cüzü'l-Evvel mine's-Seb'ati Eczâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 582/132, 584/133, 589/530.
42. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Tenbîh ve't-Te'nîb ve't-Tevbîh ve't-Tevkîf*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133.
43. *Risâle: Meselen Darabehû Ba'du Hukemâi'd-Diyâneti Tevbîhan limen Gassara an Hıfzi'l-Emâneh*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530.
44. *Risâletü Benî Ebî Hamâr*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 589/530.
45. *Risâletü Taklîdi Lâhik*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530.
46. *Risâletü Taklîdi Sukeyn*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530.

47. *Risâletü Taklîdi'ş-Şeyh Ebi'l-Ketâib,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530,
48. *Risâletü Taklîdi'l-Emîr Zi'l-Mehâmid,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530.
49. *Risâletü Taklîdi Benî Cerrâh,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530.
50. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Cümeyhiriyye,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530.
51. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Te'nîf ve't-Tehcîn,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530.
52. *el-Mevsûmetü bi Risâleti'l-Vadî,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530.
53. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kustantiniyye,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530,
54. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Mesîhiyye,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530.
55. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Taakkûb ve'l-İftikâd,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 567/1, 582/132, 583/132, 584/133, 589/530.

IV. Cilt

56. *el-Mevsûme bi Risâleti'l-İkâz ve'l-Beşârât,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562.
57. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Hakâik ve'l-İnzâr ve't-Te'dîb li Cemîi'l-Halâik,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562.
58. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'ş-Şâffiyeti Li Nufûsi'l-Muvahhidîn,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133.
59. *Risâletü'l-Arab,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562, 590/562.
60. *el-Mevsûme bi Risâleti'l-Yemen ve Hidayeti'n-Nufûsi't-Tâhirât,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562.
61. *Risâletü'l-Hind,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562.
62. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Tefrî' ve'l-Beyân,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562.
63. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Te'dîbi'l-Veledi'l-Âk mine'l-İmâm,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562.
64. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kâsiati li'l-Firavn ed-Dâî,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562.
65. *Kitabu Ebî'l-Yekzân,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562.
66. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Temyîzi'l-Muvahhidîn,* Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562.

67. *er-Risâle: Min Dûni Kâimi'z-Zemân ve'l-Hâdî ilâ Tâati'r-Rahmân*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562.
68. *el-Mevsûme bi Risâleti's-Sifr ilâ's-Sâde*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 584/133, 590/562.

V.Cilt

69. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mi'râci Necâti'l-Muvahhidîn*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
70. *er-Risâletü fî Zikri'l-Maâd ve'r-Reddi alâ men Abbera bi'l-Galât ve'l-İlhâd*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
71. *el-Mevsûme bi Risâleti'd-Tebyîn ve'l-İstidrâk*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
72. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-İsrâiliyye*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
73. *el-Mevsûme bi Ehadin ve Sebîne Suâlen*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
74. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi İzâhi't-Tevhîd*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
75. *Risâletü Zikri'r-Reddi alâ Ehli'd-Te'vîl*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.

VI. Cilt

76. *Tevbîhu İbni'l-Berberiyye*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
77. *Risâletü Tevbîhi Lâhik*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
78. *Risâletü Tevbîhi'l-Hâibi'l-Âciz Sukeyn*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
79. *Risâletü Tevbîhi İbni Ebî Husayye*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
80. *Risâletü Tevbîhi Sehl*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
81. *Risâletü Tevbîhi Hasan b. Muallâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
82. *Risâletü Tevbîhi'l-Hâibi Muhallâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135,
83. *Risâletü'l-Benâti'l-Kebîra*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
84. *Risâletü'l-Benâti's-Sagîra*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
85. *el-Makaletü fi'r-Reddi alâ'l-Müneccimîn*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
86. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Bedi'l-Halk*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.

87. *el-Mevsûme bi'l-Mev'iza*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
88. *Risâletü'l-Muvâcehe*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
89. *Mükâtebetü'ş-Şeyh Ebî'l-Ketâib*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
90. *Menşûr ilâ Al-i Abdillah*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
91. *Cevâbu Kitâbi's-Sâde*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
92. *el-Kitâbü'l-Münfiz alâ Yedi Serâyâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
93. *Mukâtebetü Tezkira*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
94. *Mükâtebetü Nasr b. Fütûh*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.
95. *es-Sicillü'l-Vâridü ilâ Nasr*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
96. *Menşûru'ş-Şeyh Ebi'l-Maâlî et-Tâhir*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
97. *Menşûr ilâ Cemâati Ebî Türâb*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
98. *Risâletü Cebeli's-Sümmâk*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
99. *Menşûr ilâ Al-i Abdillah ve Al-i Süleyman*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
100. *Menşûr li Ebî Ali et-Tenûhî*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
101. *Menşûr li Ebi'l-Hayr Selâme*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
102. *Menşûru'ş-Şarti ve'l-Batti*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
103. *Mukâtebetü ilâ'ş-Şuyûhi'l-Evvâbîn*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
104. *Menşûr fî Zikri İkâmeti Sa'd*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
105. *Mukâtebetü Remz ilâ'ş-Şeyh Ebi'l-Meâlî*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
106. *Menşûr ilâ'l-Mahalli'l-Ezheri'ş-Şerîf*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
107. *Menşûru Nasr b.Futûh*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
108. *Mukatebetü Remz ilâ Âl-i Ebî Türâb*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.

109. *er-Risâletü'l-Vâsiletü ile'l-Cebeli'l-Envar*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
110. *Mukâtebetü'ş-Şeyh Ebi'l-Meâlî*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 586/135, 591/563.
111. *Menşûru'l-Gaybe*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 591/563.

2. Diğer Yazmalar

İbnü'l-Amîd, el-Mekîn Ebû'l-Mekarîm Circis (672/1273), *Kitâbü Târîhi İbn Amîd*, Süleymaniye ktp. Nu: 2002.
İbnü'l-Cevzî, Yûsuf b. Kızoğlu (654/1256), *Mir'âtü'z-Zemân fî Vefâyâti'l-Fuzûlâ ve'l-A'yân*, İslâm Eserleri Müzesi, Nu: 2134.
Muhammed Hüseyin el-Hâkır, *Kitâb Şerhü'l-Mîsâk*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 579/29.
Yazarı Meçhul, *Resâil Suâl ve'l-Cevâb*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 582/2.

B. KAYNAK ESERLER

el-Alusî, Mahmud Şükrü el-Bağdadî (1270/1853), *Bülûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, thk Muhammed Behcet el-Eserî, I-III, Beyrut trz.
el-Antâkî, Yahyâ b. Saîd (458/1066), *Târih*, thk. L. Şeyho-B. Carra de Vaux, Beyrut 1909.
el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir (249/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.
Kitâbu Usuli'd-Dîn, İstanbul 1928.
Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Max Schloessinger, Jerusalem 1971.
Futûhu'l-Buldân, çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987.
Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (IV/X.Yüzyıl), *Kitâbü'l-Keşf*, thk. R. Strothmann, Bombay 1952.
el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire 1948.
ed-Devâdarî, Ebû Bekr b. Abdillah b. Aybek (713/1313), *Kenzü'd-Dürer ve Câmiu'l-Gurer*, thk. Selahhaddin el-Müneccid, Kahire 1380/1961.
ed-Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud (282/895), *Kitâb el-Ahbâr el-Tıvâl*, thk. Abdülmünim Amir-Cemalüddîn eş-Şeyyal, Kahire 1960.
Ebû Firâs, Şihabuddîn(947/1540), *Kitâbü'l-İzâh*, thk. Arif Tamir, Beyrut 1964.
"Risâletü Metâliu'ş-Şumûs fî Ma'rifeti'n-Nufûs", *Erba' Resâil İsmâiliyye*, thk. Ârif Tâmir, Selemiye 1952, ss. 27-57.

Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân (324/936), *Kitabu'z-Zîne fi Kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*, thk. Abdullah Sellam es-Sâmerrâî, Bağdat 1988.

Ebû'l-Fidâ, İmâduddîn İsmâîl (732/1331), *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer (Târîhu Ebî'l-Fidâ)*, I-IV, Beyrut 1968.

el-Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl (324/936), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1963.

el-Ezdî, Muhammed b. Abdullah (231/846), *Fütûhu'ş-Şâm*, thk. Abdülmünim Abdullah b. Amir, Kahire 1970.

el-Fasî, Takiyyuddîn Muhammed b. Ahmed (832/1429), *el-Ikdu's-Semîn fi Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, thk. M. Hamîd el-Fıkî- Fuad Seyyid-Mahmud M. el-Tenahî, I-VIII, Kahire 1378-88/1958-69.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (505/1111), *Batıniliğin İçyüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993.

el-Halidî, Ahmed b. Muhammed el-Halidî el-Safedî (1034/1625), *Lübnân fi Ahdi Fahreddîn el-Ma'nî es-Sânî*, thk. Esed Rüstem-Fuad Efram el-Bustanî, Beyrut 1979.

el-Hammâdî, Muhammed b. Mâlik b. Ebi'l-Fadâil el-Yemânî (470/1077), *Keşfu Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ahbâru'l-Karâmita*, nşr., İzzet el-Attâr el-Hüseynî, yrz. 1939.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen (571/1176), *Târihu Medineti Dımeşk*, thk. Selâhaddîn el-Müneccid, I-II, Dımeşk trz.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, V-X, Haydarabat 1357.

Telbîsü İblîs, thk. M. Münîr Dımeşkî, Kahire 1921.

İbnü'l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerîm(630/1223), *el-Kâmil fi't-Târîh*, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul trz.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (852/1449), *Refu'l-Asrî an Kuzâti Mısr*, thk. Hamîd Abdulmecid-Ebû Sittâ es-Savî, Kahire 1957.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (808/1405), *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu'l-Mübtedei ve'l-Haber*, I-VII, Beyrut 1979.

Mukaddime, çev. Z.Kadiri Ugan, İstanbul 1990.

İbn Hallikân, Şemseddîn b. Muhammed (681/1282), *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire 1948.

İbn Hammâd, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (714/1314), *Ahbâru Mülûki Benî Ubeyd ve Siretuhum*, thk. et-Tahânî Nakra-Abdülhalîm Uveys, Kahire trz.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülüsî (456/1044), *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, thk. Komisyon, Beyrut 1983.

İbn Havşeb Mansûru'l-Yemen (302/915), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, thk. M.Kamil Hüseyin, Leiden 1948.

İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec (Barhebreus) Gregorius b. Ahron (686/1286), *Muhtasaru Târîh el-Düvel - Ebû'l-Ferec Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, I-II, Ankara 1999.

İbnü'l-İmâd, Abdülhayy b. Ahmed el-Akrî (1089/1679), *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Beyrut trz.

İbn İzarî, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Merâkeşî (695/1295), *el-Beyânu'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endülüs ve'l-Magrib*, thk. Levi Provençal, Beyrut 1950.

İbnü'l-Kalânisî, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed ed-Dımaşkî (555/1160), *Zeylü Târîhî Dımeşk*, thk. H. F. Amedroz, Leiden 1908.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul 1995.

İbnü'l-Kıftî, Cemâleddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Yûsuf (646/1248), *Târîhu'l-Hükemâ*, thk. Julius Lippert, Leibzig 1903.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak (385/955), *el-Fihrist*, thk. Şeyh İbrâhim Ramazan, Beyrut 1997.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed (230/844), *el-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut 1985.

İbnü's-Sayrafî, Ebû'l-Kasım Ali b. Müncib b. Süleyman (542/1147), *el-Kânûn fi Dîvâni'r-Resâil ve'l-İşâre ilâ Men Nâle'l-Vüzerâ*, thk. Eymen Fuad Seyyid, Kahire 1410/1980.

İbn Rahib, Ebû Şakir Bitris b. Ebî'l-Kerîm b. el-Muhaddeb (706/1306), *Târîh*, thk. el-Eb Şeyho el-Yesuî, Beyrut 1903.

İbn Tağriberdî, Cemâleddîn Ebü'l-Mehâsin Yûsuf(874/1469), *Nucûmu'z-Zâhire fi Mülûki'l-Mısr ve'l-Kâhire*, I-XVII, Kahire 1971.

İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer (746/1348), *Tetimmetü'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, thk. Ahmed Rıfat el-Berdevî, I-II, Beyrut 1970.

İbn Zâfir, Cemâleddîn Ali (613/1216), *Ahbâru'd-Düveli'l-Munkatia*, thk. Andoria Ferre, Kahire 1972.

İhvân-ı Safâ, *Risâilü'l-Câmia*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1984.

el-İsfehânî, Ebû'l-Ferec (356/966), *Kitâbü'l-Agânî*, thk. A. Azbâvi-A. Matar, Beyrut trz.

el-İsferâyinî, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye an Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Zahid el-Kevserî, Kahire 1940.

İmâdüddîn İdris el-Kureşî(872/1467), *Uyûnu'l-Ahbâr*, thk. Mustafa Galib, IV-VI, Beyrut 1984.

Zahru'l-Meânî, thk. Ivanow, Ismâil Tradition Concerning the Rise of the Fadimids (Bombay 1942) içinde ss. 47-80.

el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali (821/1418), *Subhu'l-Aşâ' fi Sinaâti'l-İnşâ*, thk. Muhammed Abdürresül İbrâhim, I-XIV, Beyrut 1987.

el-Kâdı en-Nu'mân, Ebû Hanîfe b. Muhammed b. Hayyûn (363/973), *Deâimu'l-İslâm*, thk. Âsaf Ali Asgar Feyzî, Kahire 1951.

Kitâbü'l-Himme fî Âdâb Etbâi'l-Eimme, thk. M.Kamil Hüseyin, Kahire 1948.

Esâsu't-Te'vîl, thk. Arif Tamir, Beyrut 1960.

Te'vîlü'd-Deâim, thk. M. Hasan el-Azamî, Kahire 1967-1972.

İftitâhu'd-Da've, thk. Vedat el-Kâdı, Beyrut 1970.

el-Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlü'l-Keşşî)*, thk. Muhammed b. el-Hasan el-Müstefavî, Meşhed 1348/1969.

el-Kirmânî, Hüccetü'l-Irakeyn Ahmed Hâmîdüddîn(411/1020), *Râhatü'l-Akl*, thk. M. Kamil Hüseyin-M. Mustafa Hilmi, Kahire 1953.

er-Risâletü'd-Dürriyye, thk. M. Kamil Hüseyin, Kahire 1952.

Mesâbîh fî İsbâti'l-İmâme, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1969.

"Risâle Mebâsimü'l-Beşârât bi'l-İmâm Hâkim Biemrillâh", *Mecmûatü Resâili'l-Kirmânî*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1982, içerisinde, ss. 113-133.

"er-Risâletü'l-Vâize fi'r-Reddi alâ'l-Ahrâm el-Ferganî", *Mecmûatü Resailü'l-Kirmânî*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1982, içerisinde ss. 134-147.

"Risâletü Usbû' Devri's-Setr", *Erba' Resâil İsmâîliyye*, thk. Arif Tamir, Selemiye 1952, ss. 59-66.

el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakûb (329/940), *el-Usûl mine'l-Kâfî*, Tahran 1388.

el-Kummî, Sa'd b. Abdillah Ebû Halef el-Eş'arî (301/903), *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, thk. M. Cevad Meşkûr, Tahran 1963.

el-Makrîzî, Takıyüddîn Ahmed b. Ali (845/1441), *el-Mevâiz ve'l-İtibar bi Zikri Hıtat ve'l-Âsâr*, Bulak 1270.

İgâsetü'l-Umme bi Keşfi'l-Gumme, thk. M. Mustafa Ziyade-Cemâleddîn eş-Şeyyal, Kahire 1957.

el-Beyân ve'l-İrab amme bi Arz-ı Mısır mine'l-Arab, thk. Abdulmecid Akid, Kahire 1961.

İtti'âzu'l-Hünefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ, I. Cilt thk. Cemâleddîn eş-Şeyyâl, II ve III. Cilt thk. M.Hilmi Muhammed Ahmed, Kahire 1967-1973.

Kitâbü'l-Mukaffâ el-Kebîr, thk Muhammed el-Yağlavî, Beyrut 1987.

el-Münteka min Ahbâri Mısr li İbn Müyesser, thk. Eymen Fuad Seyyid, Kahire 1981.

el-Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (377/987), *Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, İstanbul 1936.

el-Mes'udî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Mürûcu'z-Zeheb*, thk. Muhammed M. Abdülhamid, I-IV, Kahire 1964.

Meşâka, Mihail b. Cerces b. İbrâhim (1305/1887), *Meşhedü'l-A'yân bi Havâdis Suriye ve Lübnân*, Mısır 1908.

el-Müeyyed fi'd-Din, Hibbetullah eş-Şîrâzî (470/1077), *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye, el-Mietü'l-ûla, el-Mietü's-Sâlise*, thk. Mustafa Galib, I-II, Beyrut 1404/1984.

el-Müsebbihî, İzzulmelik Muhammed b. Ubeydullah b. Ahmed (420/1029), *Ahbâru Mısr, el-Cüzü'l-Erbaûn*, thk. Eymen Fuat Seyyid-Teyyârî Beyânekî, Kahire 1978.

Nâsır-ı Hüsrev (V/XI. Asır), *Six Chapters or the Book of Enlightenment*, çev. W. Ivanow, St. Petersburg 1949.

Nâşî el-Ekber, Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Şirşîr el-Enbarî (293/905), *Mesâilu'l-İmâme, Kitâbü'l-Evsât fi'l-Makâlât*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971.

en-Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali (450/1058), *Kitabu'r-Ricâl*, Bombay 1317/1899.

en-Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ (300/912), *Fıraku'ş-Şîa*, thk. M. Sâdık Âl-i Bahri'l-Ulûm, Necef 1936.

en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvahhab(732/1332) *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, thk. M. Muhammed Emin-M. Hilmi Muhammed Ahmed, I-XVIII, Kahire1992.

er-Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn (606/1209), *İtikâdâtü'l-Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Ali Sami Neşşâr, Kahire 1356/1938.

es-Sicistânî, Ebû Ya'kûb b. İshâk b. Ahmed (353/964), *Kitâbü'l-İftihâr*, thk. Mustafa Galip, Beyrut 1980.

Keşfü'l-Mahcûb, thk. Hery Corbin, Tahran trz.

"Risâletu Tuhfeti'l-Müstecîbîn", *Selâsü Resâil-i İsmâiliyye*, thk. Arif Tamir, Beyrut 1983, ss. 7-20.

es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (855/1451), *Tarîhu'l-Hulefâ*, Kahire 1305.

eş-Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), el-Milel ve'n-Nihal, thk. M. Seyyid Geylânî, Beyrut trz.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *el-Fihrist*, Leiden 1950.

Yakut el-Hamevî, Ebû Abdullah Yakut b. Abdillah er-Rûmî (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1977.

Yazarı Meçhul, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, thk. A. A. ed-Durrî-A. J.el-Muttalibî, Beyrut 1971.

Yazarı Meçhul, *Kitâbü'l-Nakt ve'd-Devâir*, thk. Munir el-Lübaeydî, Brezilya 1920.

ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. A. Muhammed el-Becavî, Kahire 1963.

C. ARAŞTIRMALAR

Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1994.

Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara 1997.

Afallah, Ahmed, *Beytü'l-Hikme fi Asri'l-Abbâsiyyîn*, Kahire trz.

Ahmet Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, I-II, İstanbul 1976.

Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, I-II, Kahire 1935.

el-Mehdî ve'l-Mehdeviyye, Mısır 1951.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.

Alamuddin, Najib, *Turmoil; The Druzes Lebanon and the Arab-Israeli Conflict*, London 1993.

Alamuddin, Nura S.-Paul D. Starr, *Cracial Bonds: Marriage Among the Lebanese Druze*, Dalmar, New York 1980.

Alamuddin, Sülayman Selim, *Tezekker Yâ Mervan, Da'vetü'l-Tevhîdi'l-Dürzîyye*, Beyrut 1998.

Altındağ, Şinasi, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı-Mısır Meselesi (1831-1841)*, Ankara 1988.

Ammar, Yahya Hüseyin, *Târîhu Vâdî't-Teym ve'l-Akâlimi'l-Mucâvere*, I-III, Lübnân 1985.

Arslan, Emir Şekib b. Hamud, *Ravdu'ş-Şekîk fi'l-Cezli'r-Rekîk*, Dımeşk 1925.

Aslantürk, Zeki, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, İstanbul 1995.

Asravî, Necib, *Dâr mine'l-Brazil alâ Kitab Kemal Canpolat ve Sami Makarrem -ed-Dürzîyye-*, Beyrut 1966.

el-Mezhebü't-Tevhîd el-Dürzî, Brezilya 1972.

Arslan, el-Emir Şekib, *Benû Ma'rûf Ehlü'l-Urûbe ve'l-İslâm*, Beyrut 1990.

Assad, Sâdık A., *The Reign of al-Hâkim Bi Amr Allah*, Beyrut 1974.

Atalan, Mehmet, *Mezhepler Tarihi Açısından Ca'fer es-Sâdık*, Ankara 1998, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

el-Atraş, Süleyman b. Abdî, *Dîvân fi'l-Zecel*, thk. Cebr el-Atraş, Dımeşk 1982.

el-Atraş, Fuad Yûsuf, *ed-Durûz Muâmerat ve Târîh ve Hakâik*, yrz. trz.

Atvan, Hüseyn, *ed-Da'vetu'l-Abbâsiyye Târîh ve Tatavvur*, Beyrut 1984.

Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci, Mutezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, Ankara 2001.

Ayoub, Victor F, *Political Structure of a Middle Eastern Community: A Druze Village in Mount Lebanon*, Ph.D. diss., Harvard University, Massachusetts 1955.

el-Azamî, Muhammed Hasan, *Abkariyye el-Fâtımiyye*, Beyrut 1960.

Azzam, Intizar J., *Change for Continuity the Druze in America*, Beyrut 1997.

Bedevî, Ahmed Zeki, *Târîhu Mısır el-İctimâî*, Kahire trz.

Bedevî, Abdurrahman, *Mezahîbü'l-İslâmiyyîn*, I-II, Beyrut 1971.

el-Eflâtûniyyetü'l-Muhdese inde'l-Arab, Kuveyt 1977.

Bedoyan, Hratch, *The Internal Power Structure and Political Leadership of the Armenian and Druze Communities in Modern Lebanon (1943-1972) and Their Political Activities in Three Major Crises*, University of Oxford 1978.

Ben-Dor, Gabriel, *The Druzes in Israel*, Jerusalem 1979.

Bentley, Richard, *The Druzes of the Lebanon*, London 1855.

Betts, Robert Brenton, *The Druze*, New Haven 1988.

Bezzûn, Hasan, *el-Karâmita Beyne'd-Dîn ve's-Sevra*, Beyrut 1997.

Bîhim, Muhammed Cemil, *Urûbetu Lübnân*, Beyrut 1969.

Bilgiseven, A. Kurtkan, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul 1982.

Boswort, C. E., *İslâm Devletleri Târihi*, çev. Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli, İstanbul 1980.

Bouron, Narcisse, *Les Druzes -Histoire du Liban et de la Montagne Haouranaise*, Paris 1930.

Bozkurt, Nahide, *Halife Me'mun Dönemi ve İslâm-Kültür Tarihindeki Yeri*, Ankara 1991, (Basılmamış Doktora Tezi).

Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli, Ankara 1999.

Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992.

Geschichte der Arabischen Literatur, I-V, Leiden 1938-39.

el-Buaynî, Hasan Emin, *Cebelü'l-Arab -Safahât min Târîhi'l-Muvahhidi'd-Durûz (1685-1927)*, Beyrut 1985.

Durûz Suriye ve Lübnân fî Ahdi'l-İntidâbi'l-Fransî 1943-1960, Beyrut 1993.

Burckhart, John Lewis, *Travels in Syria and Holy Land*, London 1822.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba, İstanbul 1997.

İslâm'da Siyasal Akıl, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.

Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, çev. B. Köroğlu, H. Hacak-E. Demirli, İstanbul 2000.

Cemâleddîn, Muhammed Saîd, *Devletü'l-İsmâîliyye fî İran*, Kahire 1975.

Canbolat, Kemal, *Hâzihi Vasiyyetî*, Beyrut 1978.

Sevretün fî Âlimi'l-İnsan, Beyrut 1967.

Carr, E. H., *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gözev, İstanbul 1987.

Churchill, Charles Henry Spencer, *Mount Lebanon, A Ten Years Residence From: 1842 to 1852*, London 1853.

The Druzes and Maronites Under the Turkish Rule, London 1962.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994.

Daftary, Farhad, *A Short History of Ismailis*, Edinburg 1998.

Muhalif İslâmın 1400 Yılı İsmâîlîler -Tarih ve Kuram-, çev. Ercüment Özkaya, Ankara 2001.

Dânâ, Nissim, *The Druze-A Religious Community in Transition*, Jerusalem 1980.

Dannâvî, Muhammed Ali, *Kırâetü İslâmiyye fî Târîhi Lübnân ve'l-Mıntıka*, Lübnân 1985.

Dayyâî, Alî Ekber, *Fihristu Masâdırı'l-Fıraki'l-İslâmiyye(el-Masâdıru'd-Dürzîyye)*, Beyrut 1992.

el-Dehhan, Sami, *el-Emir Şekib Arslan (Hayâtuhu ve Âsâruhu)*, Mısır 1960.

Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme, Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, İstanbul 1996.

ed-Deşrâvî, Farhad, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye bi'l-Mağrib, (296-363/909-975)*, Arapça'ya çev. Hammâdî es-Salihî, Beyrut 1994.

Diveci, Sait, *Beytü'l-Hikme*, Musul 1972.

ed-Dubeysî, Yûsuf Selim, *Ehlü't-Tevhîd (ed-Durûz)*, I-V, yrz. 1992.

Donaldson, D.M., *The Shi'ite Religion*, London 1933.

Ebû Huseyn, Vefik, *Durûzu'l-Vatani'l-Muhtel*, Beyrut 1982.

Ebû İsmâil, Selim, *ed-Durûz, -Vucûduhum ve Mezhebuhum ve Vatanuhum-*, yrs. trz.

Ebû İzzeddîn, Necla, *The Druzes: A Neww Study of Their History, Faith and society*, Leiden 1984.

ed-Durûz fi't-Târîh, Beyrut 1985.

Ebû Muslih, Hafiz, *Vâkıu'd-Durûz*, Beyrut trz.

Devletü'd-Dürzîyye, yrz. trz.

Ebû Nida, The Revolt of the Agha Khan Mahalatti and the Establishment of the Nizari İmâmat in India. B.A. thesis, Victoria University of Manchester, 1979.

Ebû Râşid, Hannâ, *Cebelü'd-Durûz*, Kahire 1925.

Ebû Sâlih, Abbâs-Sami Makarem, *Târîhu'l Muvahhidîn ed-Durûz es-Siyâsî fi'l-Meşriki'l-Arab*, yrz, trz.

Ebû Şakra, Arif, *Selâsetü Ülemâ min Şüyûhi Benî Ma'rûf*, Beyrut 1957.

Ebû Şekra, Yûsuf Hattar, *Hareket fi Lübnân ilâ Ahdi'l-Mutasarrifiyye*, thk. Arif Ebû Şekra, Beyrut 1952.

Ebû Şakra, Sami, *Menâkıbu'd-Durûz fi'l-Akîde ve't-Târîh*, Lübnân 1979.

Ebû Turabî, Cemil, *Men Humu'l-Muvahhidûn -ed-Durûz-*, Dımeşk 1998.

Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. H. Karakaya-K. Aytekin, İstanbul trz.
Ewing, William, *Arab and Druze at Home*, London 1907.
Fawaz, Kemal, *A Study of the Political Aspects of the Druze Law*, The Dropsie College, 1981.
Fawaz, Leila Tarazi, *An Occasion for War; Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, London 1994.
Fazlallah, Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârîh*, thk. A. A. Alizade, Bakü 1957.
el-Fevzân, Ahmed, *Edvâ' alâ Akîdeti'd-Dürzîyye*, Beyrut 1979.
Fığlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1983.
İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984.
Finbert, E. S., *Guide of Israil*, Paris 1956.
Firro, Kais M., *A History of the Druzes*, Leiden 1992.
From, Erich, *Sahip Olmak ya da Olmak*, İstanbul 1991.
Fyzee, A. A., *The Ismaili Law of Wills*, London 1933.
Galib, Mustafa, *Târîhu Da'veti'l-İsmâîliyye*, Dımeşk 1953.
A'lâmu'l-İsmâîliyye, Beyrut 1964.
Fî Rîhâbi İhvâni's-Safâ, Beyrut 1969.
el-Harakâtü'l-Bâtıniyye fî'l-İslâm, Beyrut trz.
Mecmûâtü Resâili'l-Kirmânî, Beyrut 1982.
Genç, Süleyman, *Fâtımî-Abbasî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, İzmir 1995, (Basılmamış Doktora Tezi).
General Andrea, *Târîhü'd-Durûz*, Arapça'ya çev. Hafız Ebû Muslih, Beyrut 1971.
Goldziher, Ignaz, *el-Akîde ve'ş-Şerîa fî'l-İslâm*, çev. Komisyon, Kahire trz.
Gökalp, Yûsuf, *Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılışı*, Ankara 1999, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
Gölpınarlı, Abdulbâki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1979.
Guys, Henry, *Beirout et le Liban*, I-II, Paris 1850.
La Nation Druze, son Histoire, sa Religion, ses Moeurs et son Etat Politique, Paris 1863.
Theogonil des Druses; on Abrege de Leur Systeme Religieux, Paris 1863.
Gündüz, Şinasi, *Mitoloji ve İnanç Arasında- Ortadoğu Gelenekleri Üzerine*, Samsun 1998.
Halkın, Leon E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara 1989.
Hammâde, Adile Ali, *Kıyâmü'd-Devleti'l-Fâtımîyye fi Bilâdi İfrikiyye*, Kahire 1980.
Hamza, Nedîm Naif, *el-Tenûhiyyûn, Ecdâdü'l-Muvahhidîn(ed-Durûz) ve Devruhum fi Cebeli Lübnân*, Beyrut 1984.

Hasan, Ali İbrâhim, *Târîhu Cevher es-Sıkillî, Kâidu'l-Muiz Lidinillâh el-Fâtımî*, Kahire 1352/1933.

Hasan, İbrâhim Hasan, *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtimiyye fi'l-Mağrib ve Mısr ve Suriye ve Bilâdi'l-Arab*, Kahire 1993.

Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi, çev. İsmâil Yiğit-Sadrettin Gümüş, İstanbul 1981.

Hatîb, Muhammed Ahmed, *Akîdetü'd-Durûz, (Arz ve Nakz)*, Ammân 1980.

eş-Şuûbiyye ve'z-Zendeka ve Eseruhum fi Zuhûri'l-Akâid ve'l-Fıraki'l-Munharife, Amman 1994.

Heşşî, Selim Hasan, *el-Hazânetu't-Târîhiyye fi'l-İsmâîliyyîn ve'd-Durûz*, Beyrut 1985.

Durûz bi Beyrut: Tarihuhum ve Measihum, Beyrut 1985.

Heinz, Halm, *The Fatimids and their Tradition of Learning*, New York 1997.

Hitti, Philip, *The Origins of the Druze People and Religion*, New York 1928.

Lubnân fi't-Târîh, Beyrut 1959.

Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi, çev. Salih Tuğ, I-IV, İstanbul 1995.

Hodgson, Marshall G. S., *The Order of Assassins; the Struggle of the Early Nizarî Isma'îlîs against Islamic World*, The Hague, London 1955.

İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih, çev. Metin Karabaşoğlu, I-III, İstanbul 1993.

Hollister, John Norman, *The Shia of India*, London 1953.

Hüseyin, Muhammed Kamil, *es-Sîretü'l-Müeyyed fi'd-Dîn Dâî'd-Duât Tercemetü Hayâtihi bi Kalemihi*, thk. Muhammed Kamil Hüseyin, Kahire 1949.

Tâifetü'l-İsmâîliyye, Târihuhâ, Nuzumuhâ, Akâiduhâ, Kahire 1954.

Fî Âdâbı Mısri'l-Fâtımîyye, Kahire 1952.

Tâifetü'd-Durûz -Târîhuha ve Akaiduha-, Kahire 1962.

Izutsu, Tohihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara trz.

İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, çev. Selahadin Ayaz, İstanbul 1984.

İlhan, Avni, *Mehdilik*, İzmir 1976.

İnan, Muhammed Abdullah, *Hâkim Biemrillâh ve Esrâru'd-Da'veti'l-Fâtimiyye*, Kahire 1932.

İzmirli, İsmâil Hakkı, *Dürzî Mezhebî*, Şehzâde Başı Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1926.

Ivanow, Wlademir, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. London 1942.

The Alleged Founder of Ismailism, Bombay 1946.

Brief Survey of the Evolution of Ismailism, Bombay 1946.

Studies in Early Persian Ismailism, Bombay 1955.

Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. B. Sina Şener, Ankara 1997.
Karabiber, Namık Kemal, *Fahreddîn er-Razî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Tasnifi*, Şanlı Urfa 1996, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
Korkmaz, Sıddık, *Abdullah İbn-i Sebe*, Konya 1996, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
el-Kasım, Nebih, *Vakiu'd-Durûz fi İsrail*, Hayfa 1976.
Kâşifu'l-Gıtâ, Muhammed Hüseyin, *Câferi Mezhebi*, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, İstanbul 1966.
Kavakçı, Y. Ziya, *İslâm Araştırmalarında Usul*, Ankara 1991.
Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu Kabâili'l-Arab*, Beyrut 1991.
Kelly, W. K., *Syria and the Holy Land*, London 1841.
Korkmaz, Seyfullah, *Arslanü'l-Besâsiri ve Zamanı*, Kayseri 1997, (Basılmamış Doktora Tezi).
Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.
İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler -Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi-, Ankara 2002
Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965.
İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu, Ankara 1959.
Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri, Ankara 1968.
Kürd Ali, Muhammed, *Hıtatu'ş-Şam*, *I-III*, Dımeşk 1925.
Kütükoğlu, Mübahat S., *Tarih Araştırmalarında Usûl*, İstanbul, 1994.
Layish, Aharon, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family*, Leiden 1982.
Lewis, Bernard, *The Origins of Ismailism, A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, Combridge 1940.
The Assassins: A Radical Sect in Islam, London 1967.
Haşişiler, Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset, çev. Ali Aktan, İstanbul 1995.
Tarihte Araplar, çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 2000.
Macid, Abdülmünim, *Hâkim Biemrillâh, Hilâfetü'l-Müfterâ Aleyhi*, Kahire 1959.
Nuzûmü'l-Fâtımiyyîn ve Rusûmühüm fi Mısır, Kahire 1985.
Makarem, Sami, *Edvâ' alâ Mesleki't-Tevhîdi'd-Dürzîyye-*, Beyrut 1965.
The Doctrine of the Ismâilîs, London 1972.
The Druze Faith, New York 1974.
Meslekü't-Tevhîd, Beyrut 1980.
Mantran, Robert, *İslâmın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981.
Massey, Frend, *Druze History*, Detroit 1952.

Massignon, Louis, *Salman Pâk and The Spiritual Beginnigs of Iranian Islam*, İng. çev. J.M. Unvala, Bombay 1955.
Maundrell, H., *A Journey from Aleppo to Jerusalem*, on Easter A.D. 1967, London 1810.
Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti- İslâm Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İstanbul 2000.
Mısrî, Muhammed, *ed-Devletü'd-Durziyye*, Dımeşk 1984.
Mîhâil Beg Şarubim, *Tâ'dil li Sahibihi Hamza b. Ali Mezhebi Ehli't-Tevhîd*, Kahire trz.
Müller, August, *Geschichte des İslâm in Morgen-Und Abendland*, Berlin trz.
Neccar, Abdullah, *Mezhebu'd-Durûz ve't-Tevhîd*, Kahire 1965.
Benû Ma'rûf fî Cebel-i Horan, Kahire 1965.
The Druz, Kahire 1973.
Nahle, İbrâhim Cerces, *Hallü'r-Rumûs fî Mü'tekıdi'd-Durûz*, Mısır 1897.
Nanji, Azim, *The Nizari Ismaili Traditions in Hind and Sind*, Ph.D. diss., McGill University, Montreal 1972.
The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent, New York 1978.
Nasr, Mursil, *el-Muvahhidun el-Durûz*
Nasr, Mursil -Halim Takuyuddîn, *el- Vasiyye ve'l-Mîras inde'l-Muvahhidîn (ed-Durûz)*, Beyrut 1983.
en-Nemr, Abdulmünim, *eş-Şîâ el-Mehdiyye "ed-Durûz" Târîh ve Vesâik*, Kahire 1988.
en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, I-II, İstanbul 1999.
Niebhur, Carstin, *Travels Through Arabia and Other*, Edinburg 1972.
Noss, John B.- David S. Noss, *Man's Religions*, New York 1984.
en-Nuhaylî, Derviş, *Fethu'l-Fâtımiyyîn li'ş-Şam fî Merhaleti'l-Ûla*, İskenderiyye 1979.
Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.
Öz, Mustafa, *İmâmiyye Şîa'sında Onikinci İmâm ve Mehdi İnancı*, İstanbul 1995.
Nizarî İsmâîlî Mezhebinde Ağa Han Dönemi, İstanbul 1986, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul 1986.
Parfit, Joseph T., *Among the Druze of Lebanon and Bashan*, London 1917.
Pierre, Puget de Saint, *Histoire des Druses*, Paris 1763.
ed-Devletü'd-Durziyye, Arapça'ya çev. Hafız Ebi Müslih, Beyrut 1983.
Pines, S., *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul 1997, IV/354-396.

Rabinow, Paul-William Sullivan, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, İstanbul 1990.
Refik Bek-M. Behçet Bey, *Vilâyetu Beyrut -Kısmu'l-Cenub-*, Beyrut 1916.
de Sacy, Antoine Isaac Silvestre, *Expose de la Religion des Druzes*, I-II, Paris 1838.
Schimmel, A., *Al-Halladsch, Mârtyrer der Gottesliebe*, Cologne 1968.
Sell, Canon Edward, *The Druz*, London 1910.
Seybold, S., *Die Drusenschrift*, Leipzig 1902.
Seyyid, Eymen Fuad, *Târîhu'l-Mezâhibi'd-Dînîyye fî Bilâdi'l-Yemen Hattâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâdisi'l-Hicriyye*, Kahire 1408/1988.
ed-Devletü'l-Fâtımiyyîn fî Mısr, Kahire 1413/1992.
Strick, Betsy Rebecca, *Ideology and Expressive Culture in the Druze Family*, University of California, 1990.
Subhi Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri -Doğuşu ve Gelişimi-*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1981.
Suğayyar, Saîd, *Benû Ma'rûf (ed-Durûz) fi't-Târîh*, Beyrut 1954.
Benû Ma'rûf fi't-Târîh, Beyrut 1984.
Surûr, Muhammed Cemâleddîn, *Siyâsetü'l-Fâtımiyye el-Hâriciyye*, Kahire 1976.
ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısr, Kahire 1399/ 1979.
en-Nufûzu'l-Fâtımî fî Bilâdi'ş-Şam ve'l-Irak, Kahire 1959.
eş-Şerbasî, Ahmed, *Şekib Arslan (Dâiyyetü'l-Urûbe ve'l-İslâm)*, Mısır 1963.
el-Şek'a, Mustafa, *İslâm Bilâ Mezâhib*, Kahire 1971.
Şeyh Saduk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali el-Kummî (381/991), *Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.
Şidyak, Tennus b. Yûsuf, *Ahbâru'l-Uyûn fî Cebel-i Lübnân*, I-II, Beyrut 1954.
Takiyuddîn, Halim, *Kadâu'l-Muvahhidîn (ed-Durûz) fî Mâzihi ve Hâzırihi*, Beyrut 1979.
et-Tâlî, Muhammed Emin, *Aslü'l-Muvahhidîn (el-Durûz) ve Usûluhum*, Beyrut 1961.
Meşîhatü Akl ve'l-Kadaü'l-Mezhebiyye Abra't-Târîh, Beyrut 1971.
Tamir Arif, *Hâkim Biemrillâh -Halîfe ve İmâm ve Muslih*, Beyrut 1982.
el-İmâme fi'l-İslâm, Beyrut 1964.
el-Karâmita, Beyrut trz.
Tan, Muzaffer, *Bâtınilik Kavramı ve Bâtıni Fırkaların Tasnifi Meselesi*, Ankara 2000, (Basılmamış Yûhsek Lisans Tezi).
Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1963.
Tevfik Selmân, *Edvâ' alâ Târîh Mezhebi't-Tevhîd*, Beyrut 1963.
Thomson, David, *Tarihin Amacı*, çev. S. Özbaran, İzmir 1983.
Togan, Zeki Velidî, *Tarihte Usul*, İstanbul 1963.
Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul, 1997.

de Tott, Baron, *An Appendix to the Memoires of Baron de Tott*, London 1786.
Türkdoğan, Orhan *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, İstanbul 1989.
Ubeydat, Mahmud Salim, *Târîhu'l-Fırak ve Akâiduhâ*, Amman 1998.
Uveys, Abdûlhalim, *Kadıyyetü Nesebi'l-Fâtımiyyîn Emâme Menhecîn Nakdi't-Târîh*, Kahire 1406/1985.
Washington, G., *The Druzes of Lebanon, their Manners, Customs and Religion With a Translation of their Religious Code*, London 1885.
Watt, W. Montgomery, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968.
İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.
Wolff, P., *Die Drusen und Ihre Vorlâufer*, Leipzig 1845.
Worbs, J. G., *Geschichte und Beschreibung des Landes der Drusen in Syrien*, Görlitz 1799.
Wortabet, John, *Researches into the Religion of Syria*, London 1960.
Wüstenfeld, Ferdinand, *Geschichte der Fatimiden Chalifen*, Gottingen 1881.
Faehr ed-Din der Drusen Fürst und Seine Zeitgenossen, Göttingen 1866.
Fahruddîn Emîru'd-Durûz ve Muâsıruhum, Arapça'ya çev. Fuad Efram el-Bustanî, Beyrut 1981.
Zâhir, İhsan İlâhi, *Şîa'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984.
Zeabî, Muhammed Ali, *ed-Durûz, Zâhiruhum ve Bâtınihum*, Beyrut 1956.
Zebyan, Cemil, *İslâmiyyetu'l-Muvahhidîn ed-Durûz*, Beyrut 1971.
Zeydan, Corci, *el-Arab Kable el-İslâm*, I, Kahire 1908.
Târîhu't-Temeddûni'l-İslâm, Mısır 1958.
el-Zeyn, Ali, *Fusûl min Târîhi'ş-Şîa fi Lübnân*, Beyrut 1979.
Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lam ve'l-Esmâ*, Kahire 1956.

D. MAKALE VE MADDELER

Aynî, M. Ali, *"Karmatlara Dair Yazılmış Kitaplar"*, DFİM, Sayı: 11(1929), ss. 103-110.
Bell, Gretrude-David Hogarth, "Druzes", *Encyclopedia Britannica*, (1910), VIII/605.
Betts, Robert Brenton, "Druze", *The Oxfort Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York 1995, I/388-389.
Bikhari, Remzi J., "Hamdanids", *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, VI/83-86.
Biram, Arthur, "Die Drusen", *Altneulant, Zeltschrift f. die Wirtschaftliche Erschiebung Palastinas*, Berlin1904, ss. 208-214.

Bryer, David, "The Origins of the Religion", *Der Islam*, 52 (1975), ss. 239-262, 53(1976), ss. 5-27.
Buchanan, J. Robertson, "The Druzes: Their Origins and Development to the Zenith of Their Power Under Fakhr-al-Din II", *Transactions*, XIX/1963.
Bulut, Faik, "Bilgelik Meclisinde Dürzîler", *Atlas*, Sayı: 90, Mayıs 2001, ss. 74-88.
Canard, M., "Le Imperialism Das Fâtımî des Et Leur Propaganda", *Anneles De L'Institut D'Etudes Orientales, Tome*, 1942-1947, VI/156-193
"Fâtımîds", *EI²*, Leiden 1965, II/850-862.
"Da'wa", *EI²*, Leiden 1965, II/168-170.
Daftary, Farhad, "A Major Schism in the Early Ismâ'îlî Movement", *Studia Islamica*, 77(1993), ss. 123-39.
"Dawr", *Eir*, VII/151-153.
Demirci, Kürşad, "Hulûl", *TDVİA*, XVIII/341-342.
Dodge, Bayard, "al-Ismailiyah and the Origins of the Fâtımîds", *M.W.* 49 (1959), Nu: 4, ss. 296-305.
Fığlalı, E. Ruhi, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebebler", *AÜİFD*, XX, Ankara 1975, ss. 219-248.
"Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", *AÜİFD*, XXV, Ankara 1981, ss. 179-214.
"Ebû Yezid en-Nükkârî", *TDVİA*, X/259-260.
Feghali, "Texte Druse", *Melonges Maspero*, III, Cairo 1934-40, ss. 83-96.
Gibb, H.A.R., "Muiz Li-Dînillâh", *İA*, VIII/558-560.
Gökbilgin, M.Tayyib, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnân Meselesi ve Dürzîler", *Belleten*, X, Sayı: 40, Ekim - 1946, ss. 641-703.
"Dürzîler", *İA*, III/672-680.
Graefe, E., "Hâkim Biemrillâh", *İA*, V-1/103-105.
Halm, H., "Bâtenîya", *Encyclopedia Iranica*, III/861-863.
Hamdanî, Abbas, "A Possible Fatimid Background to the Battle of Manzikert", *AÜDTCF, TAD*, Cilt VI, 1968, Sayı: 10-11, ss. 1-39.
"Some Considerations on the Fatimid Caliphate as A Mediterranean Power", *Atti del Terzo Congresse di Studi Arabi e Islamici, "Ravello 1-6 Sebtembre 1966"*, Napoli 1967, ss. 385-396.
el-Hamdânî, Hüseyin, "Some Unknown Ismaili Authors and their Works", *JRAS* (1937), ss. 359-78
"The History of the Ismaili Da'wat and its Literature During The Last Phase of The Fâtimid Empire", *JRAS* (1931), 126-136.
"A Compendium of Ismaili Esoterics", *IC*, XI (1937), ss. 210-220.
Harik, Judith, "Shaykh al-Aql and Druze of Mount Lebonan: Conflict and Accommodation", *Middle Eastern Studies* 30/3 (1994), 461-485.

Harir, Selim, "eş-Şer'u'd-Dürzî", *Vâkıu'd-Durûz*, thk. Arif Nekti, Beyrut 1962, ss. 71-100.
Hirschberg, H. Z., "The Druz" *Religion in the Middle East*, ed. A.J. Arberry. Cambridge 1969. II/330-348.
"Druzes", *E.Br.* Chıcago 1981, ss. 1061-1062.
Hodgson, Marshall G. S., "al-Darazî and Hamza in the Origin of the Druze Religion", *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962) ss. 5-20.
"Batıniya", *EI²*, I/ ss. 1098-1100.
"Druz", *Encyclopedia of Islam*, II/631-634.
İlhan, Avni, "Takiyye Doğuşu ve Gelişmesi", *DEÜİFD*, C. II. İzmir 1985, ss. 157-175.
"el-Bâtıniyye", *TDVİA*, V/190-194.
Ivanow, Wlademir, "The Organization of the Fatimid Propaganda", *JBBRAS*, 15 (1939), ss. 1-35.
İzmirli, İsmail Hakkı, "Dürzî Mezhebi", *DİFM*, C. I, Sayı: 2-3 İstanbul 1926, ss. 36-99/177-234.
James, Maggie, "Days and Nights With Druze", *Books, Easter Art Report*, 1-5 Aprl 1989, v. I(3), London, ss. 18-20.
el-Kâdı, Vedad, "Druzes", *Dictinary of the Middle Ages*, New York 1989, IV/295-297.
Layish, Aharon, "Takiyya among the Druzes"*Asian and African Studies*, 19/3 (1985), ss. 245-81.
"Politik Bir Araç Olarak Dürzîlerin Dinî Vasiyetleri", *Alevi Kimliği*, ed. T. Olsson-E. Özdalga-C. Raudvere, İstanbul 1999, ss. 174-194.
Lev, Yaacov, "The Fatimid Conquest of Egypt Military, Political and Aspects", *Israel Oriental Studies*, IX (1979), ss. 315-328.
"The Fatimid Army, Army A.H. 358-427/968-1036 C.E. Military and Social Aspects", *AAS (Israel)*, XIV, 1980, ss.165-192.
Lewis, Bernard, "Bardjvan", *EI²*, I/1041.
"İsmâililer", *İA*, V/II-1120-1124.
"Mısır ve Süriye Fâtımî Hilâfetinin Sonuna Kadar", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Hamdi Aktaş, İstanbul 1997, I/ss. 183-239.
Lockhart, L., "Hasan-i Sabbah and the Assassins", *BSOS*, 5 (1928-1930), ss. 689-696.
Madelung, Wilferd, "Hamza b. Ali", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1971/154.
"Fatimiden und Bahrainqarmaten", *Der Islam*, 34 (1959), ss. 34-88.
Makarrem, Sami, "The Hidden of the Ismâilîs", *Al-Abhath*, (22) 1969, ss. 22-27.

"The Philosophical Significance of the İmâm in Ismailism", *Studia Islamica*, XVII (1967), ss. 41-53.
Massignon, Louis, "Hulûl", *İA*, V/I-584-585.
Onat, Hasan, "Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Yurdu*, C. XIII, Sayı: 75 (1993).
"Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü" *1. Kur'an Sempozyumu 1-3 Nisan*, Ankara 1994, ss. 415-435.
"Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *AÜİFD*, Ankara, 1997,C. XXXVI, 79 (Ayrı Basım).
"Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Ankara 2002, ss. 236-254.
Öz, Mustafa, "Dürzîlik", *MÜİFD*, Sayı: 7-10, yıl:1989-1992, ss. 485-518.
"İsmâiliyye Mezhebi", *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 13-15 Şubat 1993 (İstanbul), ss. 605-645.
"Dürzîlik", *TDVİA*, X, ss.39-48.
"Cennâbî, Ebû Saîd", *DİA*, VII/371.
"Hâkim Biemrillâh", *TDVİA*, XV/199-201.
"Ebû Abdillah eş-Şiî", *TDVİA*, X/85-87.
Özaydın, Abdulkerim, "Bercevân", *TDVİA*, V/483.
Patai, Raphael, "Druze", *Ancyclopedia of Religion*, New York 1987, IV/503-506.
Roberts, Gordon, "The druzes -A Community Apart-", *Middle East International*, XXVI, London 1973, ss. 23-25.
Sab, Afife, "el-Mer'etü'd-Durziyye", *Vaku'd-Durûz*, ed. Arif Nekti, Beyrut 1962. ss. 111-142.
Samur, Sabahaddin, "Cebel-i Havran'da Dürzîler ve Sultan Abdulhamit'in Bunlarla İlgili Politikası (1878-1900), *EÜSBED*, Sayı: 5-6, Kayseri 1995, ss. 47-58/399-408.
Seyyid, Eymen Fuad, "Fâtımîler", *TDVİA*, XII/228-237.
Skovgaard, Sacob -Petersen, "Takiyye mi, Yoksa Sivil Din mi? Lübnan'daki Mezhep Esasına Dayanan Devlet Çerçevesinde Dürzî Din Uzmanları" çev. Bilge Tosun- Hayati Tosun, *Alevi Kimliği*, ed. T. Olsson-E. Özdalga-C. Raudvere, İstanbul 1999, ss. 160-173.
Sprengling, M. S., "The Berlin Druze Lexicon", *AJSL*, LVI, (1939), ss. 388-414.
Steverson, W.B., "A Shorter Druze Catechism", *The Muslim World*, C. 44 (51), 1954, ss.38-42.
Stern, S. M., "Ismâ'îlî Propaganda and Fâtımid Rule in Sind", *Islamic Culture*, XXIII, 1949, ss.298-307.
"Cairo of the Centre of the Ismâîlî Movement", *Studies in Early Ismailism*, Jerusalem, Leiden 1983, ss. 234-256.

"Heteredox Ismâ'îlism at theTime of al-Mu'izz" *BSOAS*, XVII (1955), ss. 10-35.
"The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and ransaxonia", *Studies in Early Ismailism*, Jerusalem, Leiden 1983, ss.189-233.
Strotmann, R., "Drusen -Ant Wort auf Nesairî- Angriff", *Der Islam*, XXV, (1942), ss. 269-281.
Tekindağ, Şehabeddin, "Dürzî Tarihine Dair Notlar", *Tarih Dergisi*, C.VII, (1954), ss.143-156.
Tekindağ, "Canbolat", *İA*, III/22-23.
"Dürzîler", *İA*, III/665-672.
Toftbek, E., "Kısa Dürzî İlmihali", çev. E. R. Fığlalı, *AÜİFD*, Ankara 1981, XXV/215-220.
Tourneav, Royer Le, *İslâm Tarihi Kültürü ve Medeniyeti*, çev. Hürrem Yılmaz, İstanbul 1997, ss. 125-154.
Van Döbeln, E., "ein Traktat aus den Schriften der Drusen", *Mondre Driental*, III, Uppsala 1909, ss. 89-126.
de Vaux, B. Carra, De Vaux, B. Carra, "Derezî", *İA*, III/41.
"Tenâsüh", *İA*, XII/I, ss. 159.
Wehr, H., "Zu den Schriften Hamza's im Drusen Kanon", *ZDMG*, XCVI, (1942), ss. 187-207.
Yaltkaya, M. Şerafeddin, *İslâm'da İlk Fikir Hareketleri ve Dinî Mezhepler*, *D.F.İ.F.M.* Sayı: 3/2-12-13, 4/14-15, İstanbul 1929-30.
"Fâtımiler ve Hasan Sabbah", *DFİFM*, Sene:1, Sayı: 4, İstanbul 1926, ss.1-44.
"Bâtınilik Tarihi", *DFİFM*, Sene: 2, Sayı: 8, İstanbul 1928, ss.1-27.
Yavuz, Yusuf Şevki, "Hulûl", *TDVİA*, XVIII/342-344.
Yazarı Meçhul, *Ümmü'l-Kitâb*, ed. Wiladimir Ivanow, *Der Islam*, XXIII, Berlin 1936, ss. 1-132.

DİZİN